حاشية

العلامة ملاعبدالرحمن الپينجويني
على
تقريب المرام
للشيخ عبدالقادر السنندجي
شرح
تهذيب الكلام
للعلامة الثاني سعدالدين التفتازاني

الجزء الثاني

نسخت سنة 1268 هجرية

الامانة العامة للمكتبات المركزية
مديرية الآثار العامة
خزانة المخطوطات

قدم المادة وكذا قدم الزمان لاقتضاء حدوثهما تسلسل المواد لان كل حادث

مسبوق بالمادة فلو كانت حادثة لاحتاجت الى مادة اخرى وهلم وتسلسل الا

زمنة لان سبق عدم الزمان على وجوده لا يكون الا بالزمان فلا بد من قدمهما وهو

مستلزم لقدم الجسم لعدم خلو المادة عن الصورة وكون الزمان مقدار الحركة القائمة

به فضعيف لانا لا نم تركب الجسم من المادة والصورة ولا قدم المادة لانه فرع الايجاب

الباطل واثبات قدرة الصانع ولا وجود الصانع الزمان ولو سلم فلا نم ان تقدم عدمه

على وجوده بالزمان لم لا يجوز ان بالذات **فصل** في تقسيم الجسم وبيان قسامه

على ما قالت الحكماء وهو ان الجسم الطبيعي ان تألف حقيقته في نفس الامر من اجسام

ق وكذا قدم الزمان المستلزم كلاهما اي من القدمين لقدم الجسم كما يأتي في الشرح ق بالمادة حتى تكون المادة

محلا لامكانه الاستعدادي كما سبق ق ولا قدم المادة على تقدير تسليم تركبه من المادة والصورة نحوي

ق وتسلسل الازمنة استحالة تسلسل المواد عندهم لكونه في الامور المجتمعة بخلاف استحالة تسلسل الازمنة لكونه في

الامور المتعاقبة فليس ما ذكره المص دليلا على قدم الزمان بل الدليل عليه امران احدهما ان تقدم عدم الزمان على وجوده زمانا في عندهم

فيلزم من القول بعدمه السابق القول بوجوده والثاني لما كانت الاستعدادات الواردة على المادة القديمة غير متناهية في جانب

الابتداء وكان التقدم والتأخر فيها زمانيا عندهم لزم من القول بعدم تناهيها القول بقدم الزمان انشاء والمص بما ذكره في

بيان اقسام التقدم والتأخر من قوله فسبق العدم على الحادث لا يجوز ان يكون بالزمان اه الى الامر الاول وفي بيان الامكان

الاستعدادي من قوله ومدة بها يكون تعاقب الحوادث الى الثاني واما حمل ما ذكره هنا على كونه الزامية فبعيد تامل نحوي

مختلفة الطبائع فمركب والا فبسيط والجسم البسيط اما فلكي وهو قسمان الافلاك

والكواكب او عنصري وهو قسم واحد وهو العناصر الاربعة والجسم المركب من اجسام مختلفة

الطبائع اما ممتزج اي ما له مزاج او غيره فمن البسيط الفلكي ما هو فوق الكل ومحيط بكل

ما سواه من الاجسام ويسمى محدد الجهات ويبنوه اي اثبتوه بانه لا بد لتحديد الجهات

الحقيقية التي لا تتبدل اصلا كالعلو والسفل اذ ما عداهما على كثرتها اعتبارية متبدلة

بحسب الاحوال المتغيرة فلا تدخل تحت الضبط من جسم واحد كري محيط بالكل مما سواه يتحدد ويتعين

بمحيطه الحد القريب منه المحيط وهو جهة وتتحدد بمركزه الحد البعيد منه وهو السفل اما الجسمية فلكونه ذا وضع لان المراد

ق وهو قسمان مختلفي الجنس ق وهو العناصر المتحدة الجنس ق لتحديد الجهات اي لتعيين وضعها وكتب ايضا لجهة

ان كان باعتبار الانواع فالمراد ما فوق الواحد والا فرادفعلى حقيقة ق التي لا تتبدل صفة كاشفة ق كالعلو

الكاف استقصائية ان لم يكن الرابط مقدما ق على كثرتها يعني ان الجهات اليمينية واليسارية لا تتحدد ولا تتعين

بالحد لتبدلها بحسب تبدل احوال المعروضات ق اعتبارية كما عرفت في مباحث الاعتبارات ق بمحيطه اي

السطح المحدب ق الحد القريب اي حدود واطراف الاجسام القريبة من السطح المحدب من حيث هو قريب وان كان

بعضها بالنسبة الى بعض بعيدا وكتب ايضا وبعبارة اخرى لتعيين وتحدد بمركزه الكل الحد القريب منه وهو جهة السفل

ومحيطه الحد البعيد منه وهو جهة العلو يبنوه

لان المراد بالحد ما يتعين به وضع الجهة وظاهر ان ما لا وضع له لا يتعين به وضع

فلا محالة لا يكون معدوما ولا مجردا بل يكون موجودا ماديا فيكون جسما او جسمانيا

وعلى التقديرين لا بد من الجسم والمراد بالوضع كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه بالاشارة الحسية واما الوحدة فلانه لو تعدد فان حاط البعض بالبعض تعين المحيط

الحقيقي الذي ينتهي الاشارة الحسية لسطحه الاعلى ويكون هو كافيا لتحديد الجهتين به باعتبار مركزه ومحيطه فيكون الحاط حشو الا دخل له في التحديد والا بحيط البعض بالبعض لزم كان كل منهما خارجا واقعا في جهة من الآخر لحد القريب منه فقط فان

البعيد عن الجسم اذا كان خارجا عنه لا يتعلق الى اين على ان كون كل منهما في جهة من

ق والمراد بالوضع اي في كلام المص لا في قوله الشيء وضع الجهة اذ هو على معناه الاصطلاحي تدبر ق فان البعد الحدق خارجا عنه اي بالنسبة الى الجوانب والجهات الخمس الاقل تدبر ق الى اين فان قيل لم لا يجوز ان يكون تلك الاجسام كالمكعب المجوف بان تكون له كالجدران الاربع للدار والسقف وارضها قلت هذا داخل في قوله الا بل المضاع اليه لشموله بجوز

الآخر يقتضي تقدم محدد للجهة عليهما حتى يكون وقوعهما فيها كرتي لما ذكره بقوله وأما

الكرية أي كونه كريا فلان غير الكري لا يتحدد به البعيد وهو ما يكون بعيدا من سطح المحدد

غاية البعد وعرض بان الشكل البيضي والعدسي بل المضلع أيضا يشتمل على وسط هو

غاية البعد من الجوانب غاية الامر ان الابعاد الممتدة منه الى الجوانب لا تكون متساوية

ولانه بسيط يمتنع زواله عن الاستدارة التي هي مقتضى طبعه لان تركيبه وكذا البساطة

مع زواله عن مقتضى طبعه اعني الاستدارة بالحركة يقتضي كون الجهة قبلية لان ذلك اي كلا من

تركيبه وزواله عن الاستدارة بالحركة المستقيمة التي لا تكون الا من جهة الى جهة اما زواله

ق ولانه بسيط اي لانه يجب ان يكون بسيطا ق لان تركيبه اقول في شرح المواقف والتجريد انه لا يجوز ان يكون

المحدد مركبا والا لكان اجزائه المختلفة الطبائع قابلة للانتقال الى احيازها الطبيعية وما ذلك الا بالحركة المستقيمة

اذا عرفت هذا فنقول معنى قوله المص ولان تركيبه مع زواله الخ ان المحدد لو لم يكن كريا لكان مركبا لما تقرر عندهم

ان الشكل البسيط كري ولو كان مركبا لكان جلد الزوايا لا محالة وكل من تركيبه وزواله الجائز يقتضي كون الجهة قبلية

الخ واما قال الشارح فبعيد عن مقتضى عبارة المص ق كون الجهة قبلية وهذا خلف ق الى جهة قد يقال ان كان المراد

بالجهة المنتقل منها وبالجهة المنتقل اليها العلو والسفل فالحصر ممنوع او الاعم فسلم لكن لا يلزم الخلف لان

المحدد انما يحدد جهتي العلو والسفل وقد يعترض المحقق ان تحديد جهات العالم لا يكون الا بالفلك الا انه

يحدد جهتي الفوق والتحت بالذات وسائر الجهات بواسطتها ينبوي

زوالہ عن الاستدارۃ فظم واما ترکیبہ فلان التالف لا یتصور الا بحرکۃ بعض الاجزاء
الی بعض وھی حرکۃ مستقیمۃ واما الاحاطۃ فلان غیر المحیط لا یحدد سوی الحد القریب منہ
لان الحد البعید اذا کان خارجا عنہ لا یتعین الجانب ولا بد من الاحاطۃ بالکل ای بجمیع
الاجسام ولا یکون محاطا لشیئ منہا لان المحیط اذا کان محاطا لم یکن محددا للجہۃ
التی ھی طرف الامتداد ومنتہی الاشارۃ لان المحاط قد یمتد الاشارۃ منہ الی الغیر المحیط
بہ فلا یکون ھو ای ذلک المحاط المنتہی للاشارۃ وطرف الامتداد وقد فرض کذلک
وزعموا ان المحدد للجہات تاسع الافلاک التی قام الدلیل علیہا من الحرکات المختلفۃ فی الجہۃ
او السرعۃ والبطئ او فیہما معا فانہ لا بد لتلک الحرکات من محال متعددۃ لاستحالۃ الحرکتین
المختلفتین فی زمان واحد من جسم واحد وزعموا انہ ای المحدد یتحرک من المشرق الی المغرب
فی بعض الاجزاء التی ھی بسائط من جہۃ الطبع فی تاسع الافلاک الکلیۃ فی لاستحالۃ الحرکتین الذاتیتین بجزئین

منطقة هي عظم دائرة تفرض في منتصف القطبين بحيث يتساوى بعدها منهما تسمى معدل النهار

لتساوي الليل والنهار عند كون الشمس عليها وهو حين ما تكون في احدى نقطتي الاعتدالين

وعلى قطبين وهما النقطتان الثابتتان عند حركة الكرة تسميان قطبي العالم احدهما وهو

الذي يلي شمال المواجه للشرق يسمى الشمالي والاخر الجنوبي ومحدبه اي المحدد فلك الثوابت

تسمية بالثوابت لبطء حركتها بحيث لا يحس بها الا بتدقيق النظر في احوالها المعلومة باحصاء

متعددة بين تلك الارصاد مدة طويلة ولذلك خفي حركتها على الاوائل حتى حكموا ان الافلاك

ثمانية وان الحركة اليومية لكرة الثوابت ثم فلك الزحل ثم فلك المشتري ثم فلك المريخ ثم

فلك الشمس ثم فلك الزهرة ثم فلك العطارد ثم فلك القمر وهو السماء الدنيا لانه اقرب الينا

من سائر الافلاك والدليل على

والدليل على ترتيبها الحجب فما هو اسفل الحجب ما هو الاعلى ولسره عنا اذا وقع على محاذاة
الا الشمس فانها لا تنكسف الا بالقمر ولا يتصور كسفها بشيء من الكواكب ولا لشيء منها لانها تستتر
بشعاعها اذا قربت منها فالحكم بكونها في تلك المرتبة لما فيه من حسن الترتيب وجودة
النظام حيث يكون النير الاعظم في الوسط من السيارات بمنزلة شمسة القلادة ق
منطقة حركة الفلك الثامن تسمى منطقة البروج لمرورها باوساط البروج وتقاطع هذه
المنطقة منطقة العالم وهي التي تسمى معدل النهار على نقطتين تسميان نقطتي الاعتدالين
احديهما وهي النقطة التي تجاوزها الشمس الى شمال المعدل اعني مايلي القطب الشمالي هي نقطة
الاعتدال الربيعي لاعتدال الليل والنهار وحلول الربيع في اكثر البلاد عند كون الشمس فيها و
ق كسفها مصدر المجهول نظرا الى المعطوف عليه والمعلوم نظرا الى المعطوف ق باوساط البروج الشمسية او
الجزئية ق نقطتي الاعتدالين وهما شخصيتان من المعدل وتوهمتان من منطقة البروج ق في اكثر البلاد
اي ما عدا البلاد الاستوائية او القريبة منها تموك

وهي التي تجاوزها الشمس الى جنوب المعدل هي نقطة الاعتدال الخريفي لاعتدال الليل

والنهار وحلول الخريف في اكثر البلاد عند كون الشمس فيها ويسمى ما بينهما اي بين نقطتي الا

عتدالين اراد به ابعد اجزاء منطقة البروج عن منطقة العالم نقطتي الانقلابين احديهما

وهي غاية البعد عن المعدل من جهة الشمال نقطة الانقلاب الصيفي لانقلاب الزمان من الربيع

الى الصيف عند كون الشمس فيها والاخرى وهي غاية البعد من المعدل من جهة الجنوب نقطة

الانقلاب الشتوي لانقلاب الزمان عند كون الشمس فيها وينقسم الفلك بتوهم ست

دوائر متقاطعة على قطبي البروج اثني عشر قسما يسمى كل قسم منها برجا وجعلوا كل برج

ثلثين قسما يسمى كل قسم درجة وكل درجة ستين قسما يسمى كل قسم دقيقة وجعلوا كل

دقيقة ستين ثانية وكل ثانية ستين ثالثة وهكذا وتفاصيل ذلك في علم الهيئة فان

فان اردت معرفة التفاصيل فطالع كتبه ثم ان اثبات الحدود مبني على امتناع الخلاء
والاجزاء ان ينتهي اليه الاستدارات ويتعين به اوضاع الجهات وعلى اختلاف
الاجسام بالحقيقة واستناد بعض حركاتها الى الطبيعة والا لما كان من الاجسام ما يقتضي
صوب المحيط ويتحرك اليه بالطبع وما يقتضي صوب المركز ويتحرك اليه بالطبع فلم يكن لهذه
والسفل جهتين طبيعيتين ولما كان الثابت عندنا ان الخلاء ممكن وان الاجسام متماثلة
يجوز على كل ما يجوز على الاخر وان الحركات مستندة الى قدرة الفاعل المختار لا الى
فيها للطبيعة لم يتم ما ذكروه في اثبات الحدود عندنا وكانت الحركات المستقيمة التي
بها الخرق والالتيام جائزة على الفلك كما جازت على العناصر والكواكب سابحة
قال وان الحركات عطف على ان الاجسام عطف المسبب على السبب قال الاستاذ القزلجي وكانت الحركات
هذا نظرا الى الشرح عطف على قوله الشرح لم يتم ما ذكروه وكتب ايضا المناسب له يقول الشرح هنا ايضا وان اثبات
الافلاك على الوجه المخصوص مبني على عدم تجوز الخرق والالتيام والاجزاء ان يكون الكواكب متحركة في الفلك كما
تحيتان في الماء تسرعي وتبطئ وترجع وتقف من غير حاجة الى تلك الافلاك الكثيرة ثم يقول ولما كانت الحركات
اه وكانت الكواكب سابحة عندنا لم يتم ما ذكروه في اثبات الافلاك على الوجه المخصوص

على الوجه الذي يعلم الله تعالى قال الله تعالى كل في فلك يسبحون قالوا اي الحكماء ان

البسائط العنصرية اربعة النار والهواء والماء والارض وتحت فلك القمر عنصر النار

خفيف مطلق اذا خلي وطبعه في اي جزء من الاجزاء كان طالبا للمحيط ولذلك كانت

مماسة له وهي حارة بشهادة الحس حرارة شديدة يابسة لانها تفني الرطوبات

شفافة لا تحجب ما وراءها ثم عنصر الهواء خفيف مضاف يقتضي ان يكون تحت النار وفوق

الاخرين حارة ولذا صار الماء بالتسخين هواء والبرد العارض له انما هو بمجاورة الارض و

الماء رطب اذ لو خلي وطبعه لاحس منه بالكيفيتين شفاف لا لون له ثم عنصر الماء ثقيل مضاف

يقتضي ان يكون فوق الارض وتحت الاخرين بارد رطب بشهادة الحس شفاف والماء

المرئي لنا انما يستر لمخالطة اجزاء ارضية فله لون ما ثم عنصر الارض ثقيل مطلق يطلب المركز

بارد يابس بشهادة الحس ثم انهم زعموا ان هيولى العناصر واحدة مشتركة

مشتركة قابلة لصورها النوعية حسب الاستعدادات الحاصلة بالاسباب الخارجية فعند
تبدل الاسباب يزول صورة ويحدث اخرى وهذا هو الانقلاب فاعلم انه ينقلب شيئا
الحس كل من العناصر الى ما يجاوره بلا واسطة والى غيره بوسطة او واسطتين وهو
الكون والفساد لاخرى ثم الذي يقتضيه قواعدهم احاطة الماء بجميع الارض لان الارض
ثقيل مظلم بخلاف الماء فحيزه الطبيعي فوق الارض ولكنه من العناية اي الارادة الالهية
انكشاف البعض من الارض معاشا للحيوان والعناية كالارادة فسروها بالعلم
بالنظام على الوجه الاكمل فلا يوجب الفعل بالقصد والاختيار حتى ينافي قولهم بالايجاب
وللنار طبقة واحدة لانها شديدة الاحالة لمجاورها الى جوهرها وللهواء البواقي
طبقات وفيها اقوال مختلفة لا فائدة في استقصائها ثم انه بعد الفراغ عن مباحث
وانكشاف البعض وصورة الارض تقريبا وللهواء البواقي صرح الطوسي في التجريد بانه للماء طبقة واحدة تحوي

البسائط شرح في مباحث المركبات مقدما منها ما لا مزاج له لكونه شبيها بالبسائط

من جهة عدم استحكام تركيبه وجواز انفصاله على عنصرين او ثلثة ولهذا لم يفرده بفصل

بل ذكره في فصل البسائط وهو ثلثة اقسام لان حدوثه اما فوق الارض اي في الهواء

او على وجه الارض او في الارض فمن الاول ما يتكون من البخار ومنه ما يتكون من الدخان

وكلاهما بالحرارة فانها تحلل من الرطب اجزاء هوائية ومائية هي البخار ومن اليابس اجزاء

ارضية يخالطها اجزاء نارية وقلما تخلو عن هوائية هي الدخان والبخار المتصاعد

قد يتلطف بتحليل الحرارة اجزائه المائية فيصير هواء وقد يبلغ الطبقة الزمهريرية

من الهواء وهي الهواء الصرف الذي برد بمجاورة الارض فما لم يصل اليه اثر انعكاس

الاشعة فيتكاثف فيجتمع سحابا ويتقاطر ويسمى مطرا ان لم يصبه برد شديد او ينزل ثلجا

ان اصابه برد شديد يجمد السحاب قبل تشكله شكل القطر او ينزل بردا ان اصابه

في المتصاعد ناطق فاما ملتف في مجاورة الارض بل بالابخرة الواصلة اليها كما في شرح التجريد او

ينزل ثلجا هذا ظاهر الشرح عطفا على يتقاطر من سموي

ان صابه بعد تشكله وقد لا يبلغها اى الطبقة الزمهريرية فيصير حبابا ان كثر او

ينزل صقيعا ان قل وتكاثف ببرد الهواء وجمد او ينزل طلا ان لم يجمد فنسبة الصقيع الى

الطل نسبة الثلج الى المطر وقد يتصاعد مع البخار دخان الى الطبقة الزمهريرية فيتكاثف

البخار فينعقد سحابا فيحتبس الدخان في السحاب فان بقي الدخان على حرارته قصد الصعود

وان برد قصد النزول وكيفما كان يمزق السحاب تمزيقا عنيفا فيحصل من تمزيقه

وخرقه اياه صاعدا وهابطا وصاكمة في الفاعوس حكمة ضربه ودفعه وتسمى

الصدمة الشديدة صوتا هو الرعد وقد يشتعل الدخان بالسخين الحاصل بالتمزق

فيحصل نار الطبقة تنطفي سريعا وهو البرق والطبقة لا تنطفي حتى تصل الارض

هو الصاعقة وقد تتكاثف الادخنة الكثيرة المتصاعدة بالبرد وتنكسر حرها

بالطبقة الزمهريرية فتثقل فتنزل بتموج الهواء وهي الريح الباردة وقد لا
ينكسر صاعدا عند الكرة النارية ثم ترجع بحركتها التابعة لحركة الفلك وهي الريح
الحارة وما شوهد فيها اي في الرياح من الاهوال كقلع الاشجار وتقلعها وغير ذلك
تشهد بانها ليست الا من عند القادر المختار ومرسل الرياح وغاية ما ذكره لو ثبت بيان
اسباب تكونها بارادة الله تعالى عن من يقول بالوسائط وعندنا الاستناد الكل اليه
تعالى ابتداء فلا يتصور وسط حقيقة عندنا وهنا وقع الفراغ من النوع الاول فحاول
الشروع في الثاني فقال الطين اللزج الكثير اذا انعقد وتحكم انعقاده طبق بيابسه
بحر فظيم تكون حجرا والطين المتحجر مختلف الاجزاء في الصلابة والرخوة واذا انحفر اجزاء الرخوة
باسباب من الماء والرياح وغير ذلك تكون وتحصل الجبال ثم لا يخفى ان اختصاص بعض
الاجزاء بالصلابة وبعضها بالرخاوة مع استواء نسبة الكل الى الفلكيات التي زعموا انها
المحدث لها يقتضي سببا مخصصا وهو القادر المختار ولعله تسميتها اي الجبال بالعقاب

بانعكاس الشعاع ينفي عليها الطوق والاندراء التي يحصل منها الابخرة التي هي مادة
المعادن والسحب والعيون فتكون المعادن والسحب والعيون تكونا كثيرا ولما فرغ من
القسمين الاولين شرع في الثالث فقال اذا انشقت الارض بالجبرة وادحضت محتقنة
بحاولة الخروج غير متمكنة عليه لكثافة وجه الارض وكونه عظيم المسام او ضيقها جدا
حدثت الزلازل لان ذلك انما يكون اذا تحركت الابخرة والادحضة وتحركت الارض و
تلك الحركة تسمى زلزلة وقد يكون معها اي الزلازل الحادثة عند الانشقاق نيران محرقة
واصوات هائلة لشدة المصادمة وقلما توجد الزلزلة في الارض الرخوة لسهولة الخروج
والبلاد التي تكثر الزلازل فيها اذا حفرت فيها آبار كثيرة قلت الزلزلة بها وربما ينقلب
بمعونة البرد الذي في باطن الارض البخار الحادث فيها ماء فتنشق الارض لكثرة البخار المنقلب
فيها ماء وعيونا جارية على الولاء لامتناع الخلاء فانه لما جرى الماء انجذب الى موضعه
هواء وبخار آخر يبرد بالبرد الحاصل هناك فينقلب ماء ايضا وهكذا الى ان يمنع مانع
او مادة ان لم يكن الابخرة المنقلبة مدد وربما يفتقر الى كشف عنه وذلك اذا لم يكن البخار

كثيرا بحيث يشق الارض وهي الابار والقنوات بحسب مصادفة المدد وفقدانه وربما يفتقر
الى كنسه وقد يكون سبب العيون والابار والقنوات مياه الامطار والثلوج لانا نجدها
تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها فصل في المركبات التي لها مزاج وما يتبعها
بيان حقيقة المزاج اذا اجتمعت العناصر الاربعة لان حدوث الكيفية المتوسطة
المتشابهة لا يتم بدون الاربعة المتصغرة الاجزاء جدا لان الامتزاج انما يكون بطريق
الملاشاة وهي تتكثر بتكثر السطوح الحاصل بتكثر الاجزاء الحاصل بتصغرها فكلما كان
تصغر الاجزاء اكثر كان المزاج اتم فتتفاعل تلك العناصر بقويها اي بكيفياتها بعضها
في بعض بحيث قد يكون مبادي التغيرات فانكسرت سورة كل من الكيفيات الاربع
الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة بمعنى ان تزول مرتبة تلك الكيفيات وتحدث
مرتبة اخرى حدث اضعف منها حدثت جواز الكيفية متوسطة بين الاربع بمعنى ان يكون
اقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين مما يقابلها متشابهة في الكل بان يكون الحاصل في
كل جزء من اجزاء المتمزج مماثلا للحاصل في الجزء الآخر بحيث يكون مساويا له في الماهية

في الماهية من غير تفاوت سوى الحد المسمى بالمزاج وهو اما معتدل واما خارج فان
كان من قوى متساوي المقادير بشدة وضعفا فمعتدل ومتساوي مقادير القوى لا يستلزم تساوي
مقادير العناصر لجواز ان يكون عنصر مغلوب في الكمية قويا في الكيفية وبالعكس حتى جعلوا
حرارة النار لضعافها ببرودة الماء والا يكن من قوى كذلك فالخارج عن الاعتدال اما بكيفية واحدة
من الكيفيات الاربع او بكيفيتين غير متضادتين واما خروجه بمتضادتين او بثلث او باربع
فغير ممكن للزوم اجتماع المتضادتين لان الخروج بكيفية الحرارة مثلا معناه ان يزيد الحرارة
على البرودة فمع ذلك زيادة البرودة يستلزم ذلك فينحصر الخارج في ثمانية اقسام لان
الخارج بكيفية اربعة اقسام بحسب الكيفيات الاربع وبكيفيتين غير متضادتين ايضا كذلك اما
بالحرارة والبيوسة او بالحرارة والرطوبة او بالبيوسة والبرودة وقد يقال المعتدل ما يتوفر فيه على المزاج
القسط الذي ينبغي له ويليق بحاله ويكون انسب بافعاله من الكيفيات والكيفيات اي كيفيات
العناصر وكيفياتها مثلا شان الارنب الخوف والجبن وشان الاسد الجرأة والاقدام
فيليق بالاول غلبة البرودة وبالثاني غلبة الحرارة والمعتدل ما لم يخل الاول من التعادل

التساوي ويقال له المعتدل الحقيقي وبالمعنى الثاني من العدل في القسمة ويقال له المعتدل
الطبي نوعا كان ذلك المتوسط او صنفا او شخصا او عضوا كل من هذه الاربعة يعتبر بحسب
الخارج عنه فيعتبر النوع بالنسبة الى سائر الانواع والصنف الى سائر الاصناف من ذلك
النوع والشخص الى سائر الاشخاص من ذلك الصنف والعضو الى سائر الاعضاء من ذلك
البدن او بحسب الداخل فيه فالنوع بالقياس الى ما له من الاصناف والصنف الى ما له من الاشخاص
والشخص الى ما يعرض له من الاحوال وكذا العضو والتحقيق ان لكل نوع من المركبات المزاجية
مزاجا لا يمكن ان يوجد صورته النوعية بدونه وليس ذلك المزاج على حد واحد والا لكان جميع
افراد النوع الواحد متوافقة في المزاج وما يتبعه من الخلق والخلق بل يعرض فيما بين الحرارة
والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة ذو طرفين افراط وتفريط اذا خرج عنه لم يكن ذلك
النوع فهو اعتدال النوعي والبق امزجته بالنسبة الى الانواع الخارجة عنه وله ايضا مزاج
واقع فيما بين ذلك العرض اعني يكون في حاق وسطه هو البق الامزجة الواقعة في ذلك الوسط
فيكون حاله فيما خلق له من صفاته وآثاره المختصة به اجود وذلك اعتدال النوعي بالنسبة
الى ما يدخل فيه من الصنف والشخص ولا يكون حاصلا الا لاحد اشخاص من احد اصناف ذلك

من ذلك النوع ولا يكون ايضا صلاة الا في اعدل حالاته وكذا الثلثة الباقية فالاعتدال

الصنفي بالقياس الى الخارج هو ما يكون لائقا بصنف من نوع مقيسا الى امزجة سائر اصنافه

وله عرض ذو طرفين هو اقل من العرض النوعي اذ هو بعض منه واذا خرج عنه لم يكن ذلك

الصنف وبالقياس الى الداخل هو المزاج الواقع في حاق وسط هذا العرض وهو البق الامزجة

الواقعة فيما بين طرفيه انه يكون حاله اجود فيما خلق لاجله ولا يكون حاصلا الا لاعدل

شخصي مشرف في اعدل حالاته سواء كان هذا الصنف اعدل الاصناف او لا والاعتدال الشخصي با

لنسبة الى الخارج هو الذي يحتاج اليه الشخص في بقائه موجودا سليما وهو اللائق به مقيسا الى

امزجة سائر الاشخاص من صنفه وله ايضا عرض هو بعض من العرض الصنفي وبالنسبة الى الداخل

ما يكون به الشخص على اجود حالاته والاعتدال العضوي بالقياس الى الخارج ما يتعلق به وجود

العضو سالما وهو اللائق دون امزجة سائر الاعضاء وله ايضا عرض الا انه ليس بعضا من العرض

الشخصي ومقيسا الى الداخل الذي ينبغي له حتى يكون على احسن احواله ثم علم انهم اتفقوا على ان

اعدل الانواع اي اقربهم بحسب المزاج الى الاعتدال الحقيقي نوع الانسان لانه متعلق النفس

الناطقة التي هي اشرف واكمل فلا بد ان يكون هو اشرف اي اقرب الى الوحدة والعدل

الكثرة حتى يكون بالواحد المبدء انسب فيكون بافاضة الكمال اجدر واختلفوا في اعدل

الاضاف بالنظر الى اوضاع العلويات فقال ابن سينا سكان خط الاستواء لتشابه هوائهم

من الحر والبرد المساوي ليلهم ونهارهم ابدا فينكسر سورة كل واحدة من هاتين الكيفيتين الحا

رتين منهما بالاخرى فيكون مزاجهم اقرب الى الاعتدال الحقيقي وكثير من المتاخرين على ان سكان

الاقليم الرابع فاعدل البقاع بحسب اوضاع العلويات هو الاقليم الرابع عند الاكثرين منهم لانهم تراهم

احسن الوانا واطول قدودا واجود اذهانا واكرم اخلاقا ولذلك يتبع المزاج واعتدال الرو

اعدل الاشخاص من عدل اشخاص من عدل صنف واما اعدل الاعضاء وهو عندهم الجلد سيما الجلد الذي

للانملة سيما الذي للسبابة ولذا حكم في الملموسات والحاكم ينبغي ان يكون متساوي الميل الى

الطرفين ليحكم بالعدل واقسام المتحرك ثلثة لانه ان تحقق فيه مبدء التغذية والتنمية

فاما مع تحقق مبدء الحس والحركة الارادية فهو الحيوان او لا مع تحقق مبدء الحس والحركة فهو

النبات والا فتحقق فيه مبدء التغذية والتنمية فالمعدن وانما اعتبر تحقق المبدء المذكور

اذ لا قطع بعدمه في النبات والمعدن بل ربما يدعى الشعور والارادة للنبات لامارات مثل

شل سيل عروق الاشجار الى جهة الماء وميل اغصانها من جانب الموانع الى الفضاء وهواى

المعدني اما ذائب مع الانطراق اى كونه قابلا لضرب المطرقة بحيث لا ينكسر ولا يتفرق كالاجساد

السبعة الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والخارصيني قيل هو جوهر

يشبه بالنحاس يتخذ منه المرايا او ذائب مع الاشتعال كالكبريت او بدونها اى الانطراق

والاشتعال كالمراجع واما غير ذائب اما الفرط الرطوبة كالزيبق او لفرط اليبوسة كالياقوت و

اللعل والزبرجد ونحو ذلك وبعد الفراغ من المعدني شرع في النبات ترقيا من الادنى

الى الاعلى فقال يشارك النبات لاختصاصه بزيادة عقد الا توجد في المعدني الحيوان

في الاحتياج الى قوى طبيعية سميت بها بناء على ان الطبيعة تطلق على ما يفعل بغير ارادة

منها القوة الغاذية التي لا بد منها في بقاء الشخص مدة حيوته تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذي

بدلا لما يتحلل عنه وتخدمها قوى اربع الاولى الجاذبة التي تجذب المحتاج اليه من الغذاء والثانية

الماسكة التي تمسك الغذاء المجذوب الى ان تهضمه الهاضمة والثالث الهاضمة التي

تعد الغذاء لان يصير جزءا بالفعل من العضو والرابعة الدافعة التي تدفع الغذاء المهيئ

جامعة الرياض
الامانة العامة للمكتبة المركزية

لتغذية عضو اليه وتدفع الفضل الغير الملائم له عنه ولولا دفعها اياه لم يخل شيء من الاعضاء
خالياً عن خلط تفسده واولى مراتب الهضم الذي هو فعل الهاضمة يعني للهضم مراتب اربع اولها
في المعدة وابتدائه في الفم لاتصال السطح بسطح المعدة ثم في الكبد ثم في العروق ثم في الاعضاء
وهذه هي الثلث الباقية ومنها اي من القوة الطبيعية النامية والقيلس المنمية لان فعل
القوة هو الانماء والنامي انما هو الجسم وتسامح للازدواج وبالجملة هي القوة التي تدخل
الغذاء المهيأ في اجزاء الجسم فتضمه اليها فتزيد في اقطارها الثلثة الطول والعرض والعمق
نسبة طبيعية اي نسبة تقتضيها طبيعة الشخص الذي له تلك القوة الى غاية النشو فيه فخرج
الورم فانه ليس على النسبة الطبيعية والسمن لانه قد يكون بعد كمال النشو ايضاً كالورم وانما الا
حتياج الى تلك القوة لتكميل الشخص ووصوله الى كماله ومنها القوة المولدة التي يحتاج اليها
لبقاء النوع وهي قوة تحصل من الغذاء بعد الهضم التام ما يصلح ان يكون مبدءاً وصادراً لشخص
آخر من نوع المغتذي وتفصله اي ما يصلح مبدءاً الى اجزاء مختلفة وتفيده الهيئات اللا
زمة والمحققون على ان هذه الثلثة مستندة الى قوى ثلث والمولدة اسم للقوى الثلث وقد
يسند هذا الفعل الاخير الى قوة اخرى تسمى مصورة فيخص المولدة بالتحصيل والتفصيل ثم انهم

انهم اضطربوا في ان تعدد هذه القوى الطبيعية كلها بالذات او بحسب الحيثيات والاعتبارات وما تقرر عندهم من ان اثر الواحد لا يكون الا واحدا فانما هو في الواحد من جميع الجهات واضطربوا ايضا في ان الجامع للاجزاء والحافظ لها والمدبر لها الى ان يتم الخلق ما ذا فقيل الجامع للاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول النفس ثم بعد حدوثها تصير حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء وقيل الجامع للاجزاء نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع والقوة المصورة لبدن الجنين ثم نفسه الناطقة وتحيروا في كيفية صدور الافعال المتقنة المحكمة على النظام المخصوص وكيفية صدور الصور العجيبة والاشكال الغريبة والالوان المختلفة التي نشاهدها في انواع النبات عن القوى الطبيعية التي هي اعراض قائمة بالاعضاء لا تتصور لها قدرة وارادة وعلم والتجأوا اخرا الى الخالق القدير والحكيم الخبير ثم انه اراد بيان خواص الحيوان فقال وللحيوان لقوى نفسانية نسبت الى النفس الحيوانية او الناطقة لكون تلك القوى في الانسان اكمل في سائر الحيوانات مدركة ومحركة احتيج اليها لطلب المنافع

ودفع المضار لان ذلك بادراكها والاقتدار على الحركة الى المنافع وعن المضار فالمدركة

قدمها على المحركة لكون الحركة تابعة للارادة التابعة للادراك الحواس الظاهرة باعتبار

محالها او مدركاتها والباطنة لان الكلام في القوى المشتركة والقوى النطقية المدركة

للكليات مختصة بالانسان وقدم الظاهرة لظهورها وكونها متفقا عليها فمن الظاهرة

قوة اللمس وهي قوة سارية في جميع البدن بها يدرك الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة

والملاسة والخشونة الى غير ذلك واحتياج الحيوان اليها اكثر من غيرها ولذلك كثر

ما يبطل حس الذوق او غيره ويبقى الحيوان حيوانا بخلاف هذه ومنها قوة الذوق وهي

تالي اللمس في المنفعة حيث لفعل ما به يتقوم البدن وهو اختيار الغذاء وبواسطته في الا

حتياج الى الملامسة وهي قوة منبثة اي منتشرة من بثه اذا نشره في العصب المفروش

على جرم اللسان بها يدرك المطعوم ولا بد من الرطوبة العذبة الخالية في نفسها عن الطعم

كلها ومنها قوة الشم وهي قوة في زائدتي مقدم الدماغ كحلمتي الثدي بها يدرك الر

وائح بوصول الهواء المتكيف بها الاقرب فالاقرب الى ما يجاور محل هذه القوة فتدركها

لا بانفصال الاجزاء عن ذي الرائحة كما زعم البعض وذلك لان المسك والقليل يعطر مواضع

مواضع كثيرة وبدوم ذلك مدة بقائه ولا يقل وزنه واحتج المخالف بوجهين الاول
ان الحرارة تهيج الروائح وتنشرها والبرد يحفظها فدل ذلك على ان الشم بالتحلل قلنا
لم لا يجوز ان يكون ذلك لتأثير الحرارة في الهواء واعدادها اياه للاتصاف بالرائحة
او في الالة واعدادها للشم والثاني ان التفاحة تذبل من كثرة الشم فلولا انه يتحلل شيء
منها لم يكن كذلك قلنا ذبولها من وصول النفس وكثرة اللمس ومنها قوة السمع وهي قوة
مودعة في عصب باطن الصماخ يدرك بها الاصوات بوصول الهواء الحاصل للصوت الى
العصب ومنها قوة البصر وهي قوة مودعة في التجويف الذي في ملتقى العصبتين المجوفتين
النابتتين من مقدم الدماغ المتقاربتين الى التلاقي المفترقتين بعد التلاقي الى ان
تتاوبا الى العينين فتنفذ اليمنى الى العين اليمنى واليسرى الى اليسرى وقيل بالعكس يدرك
بها الالوان والاضواء اولا وبالذات وبتوسطها سائر المبصرات املا الانطباع اي
انطباع صورة المرئي في العين او بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروطة رأسه
عند العين وقاعدته عند المبصر ولكل من الانطباع وخروج الشعاع اما دلائل الاول

منها ان العين صقيل جسم نوراني فان نور العين مرئي في الظلمة اذا حك المتبه
من النوم عينه وكل جسم كذلك اذا قابله كثيف ملون انطبع شبحه فيه فان انطباع الشبح
في القابل المقابل ضروري كما في المرآة وهذا انما يفيد انطباع الشبح في العين لا كون الا
بصار به وله ايضا ان سائر الحواس انما تدرك بان يأتيها المحسوس لا بان يخرج منها شيء
الى المحسوس فكذا الابصار ورد بانه تمثيل بلا جامع وله ايضا ان صورة الشمس قد تبقى زمانا
في عين من طال النظر اليها ثم اعرض عنها وما ذلك الا لانطباع ورد ايضا بان صورة المرئي
باقية في الحس المشترك كما يأتي لا في الباصرة والثاني اي كون الرؤية بخروج الشعاع ان الرؤية
تتفاوت بتفاوت الشعاع فاذا من قل شعاع بصره كان ادراكه للقريب اصح منه للبعيد
لتفريق الشعاع في البعيد ومن كثر شعاع بصره كان ادراكه للبعيد اصح لان الحركة في المسافة
الطويلة تفيد دقة وصفاء ولو كان الابصار بالانطباع لما تفاوت الحال قلنا لو كان
الشعاع طريق الرؤية فكلما كان اكثر كانت الرؤية اصح فالرقة الحاصلة بالحركة المذكورة
لا تكون سببا لاصحية الرؤية بل تنافيها وله ايضا انه يشاهد في الظلمة انفصال النور من

النور من العين واشراقه على الانف وانه يشاهد عند تغميض العين على السراج خطوط
شعاعية اتصلت بين العين والسراج قلنا هذا انما يكون امارة على وجود الشعاع ولا نسلم
ان الابصار انما يكون بذلك كيف ولو كان كذلك لوجب ان لا يرى المرئي الا بعد انقضاء زمان
يتحرك فيه الشعاع الى المرئي وليس كذلك لانا لما فتحنا العين ابصرناه بلا تفاوت في القريب و
البعيد وعندنا الرؤية بخلق الله عند فتح العين ولا تشترط بشيء وما يقال وهو قول
الفلاسفة وتبعهم المعتزلة انه يشترط في صحة الابصار بعد سلامة الحاسة وبعد القصد
الى الاحساس وحضور المبصر عند الرائي كونه اي المبصر كثيفا مانعا من نفوذ الشعاع فيه
والمراد ان يكون له حظ من الكثافة وان كان له لطافة ما كالزجاج فان مثله للطافته لا
يحجب ما وراءه من الابصار ولكثافته يصير مرئيا مضيئا اما لذاته او من غيره مقابلا للرائي او
في حكمه كما في رؤية الانسان وجهه في المرآة بلا حجاب بين الرائي والمرئي ولا افراط قرب
فان المبصر اذا قرب من البصر جدا بطل الابصار ولا افراط بعد هذا يتفاوت بحسب قوة
البصر وضعفه وحسب عظم المرئي وصغره وبشرائط لونه وكمونه ولا افراط صغر

ولا سبب غلط للرؤية فانا نجد انتفاء الرؤية عند انتفاء شيئ من تلك الشرائط ثم نجوز ان

يخلق الله تعالى الرؤية بدون هذه الشرائط وعدم الوقوع لا يدل على الامتناع وكذا

دعوى لزومها اى الرؤية عند تحقق تلك الشرائط ممنوعة اذ يمكن مع تحقق هذه الشرائط

ان لا يخلق الله تعالى الرؤية كما حجب اولياءه من عباده فى مواطن كثيرة قال فى شرح المقاصد

منهم من قال اشتراط هذه الشرائط انما هو عند تعلق النفس بالمبدء هذا التعلق الخصوصى

او كون الباصرة على هذا القدر من القوة لا على آخر فوقه كما فى الآخرة هذا ومن الحواس الباطنة

الثانية بالدليل الحس المشترك وهى القوة التى يجتمع فيها صور المحسوسات بالحواس الظاهرة التى

يجد كل احد من نفسه ادراكها وتعلقها بما يخصها من الآلات بالتادى اليها من طرق

الحواس الظاهرة بدليل الحكم بالبعض من المحسوسات بالحواس الظاهرة على البعض ايجابا او

سلبا كالحكم بان هذا الملموس هو هذا الملون فان الحاكم بالنسبة لا بد ان يحضر عنده

الطرفان حتى يمكنه ملاحظة النسبة بينهما وليس شيئ من القوى الظاهرة كذلك فلا بد

من قوة باطنة فان قيل الحاكم العقل قلنا ان مدرك الجزئيات عندهم ليس الا قوى

جسمانية كما يأتى لكن يرد عليهم صحة الحكم بان زيدا انسان مع انه لا يمكن للقوى الجسمانية

الجسمانية ادراك الكليات فالمدرك للجزئيات هو مدرك الكلي والا لبطلان الحاكم هو
العقل لا بد ان يحضر عنده الطرفان فان قيل الحاكم هو العقل لكنه يمتنع ارتسام صور المحسوسات
فيه فوجب ان يكون هناك قوة جسمانية يرتسم فيها صورها كلها حتى يتصور حضورها عنده
قلنا الحضور عند العقل لا يجب ان يكون باجتماعها في قوة واحدة وبدليل مشاهدة النائم
والمريض على حسب مشاهدة الامور الموجودة ما ليس وجوده في الخارج والا لرآها كل سليم الحس
فهو في مدركة جسماني لان الجزئيات لا بد مدركها الا قوى جسمانية وليس حسا ظاهرا
لتعطله في النوم ولان الرائي ربما كان مغمض العين فوجب ان يكون حسا باطنا هذا ولا
يخفى ما فيه وبدليل مشاهدة القطرة النازلة خطا مستقيما ومشاهدة الشعلة الجوالة
الدائرة سبعة دائرة وليس في الا في الخارج من القوى المدركة فهو في الحس وليس في الباصرة لانها
انما تدرك الشيء من حيث هو حاصل في الاثر عن مكانه لم تدركه فيه الا في مكان حس فهو في قوى
اخرى سوى الباصرة وليست النفس لاستحالة كونها محلا لما له مقدار فهي قوة جسمانية

باطنه وفيه نظر لجواز ان يكون ذلك لارتسامه في الباصرة وقولكم انها لا تدرك الشيء

الا حيث هو صنوع اذ لا دليل عليه سوى الاستقراء الذي لا يفيد العلم لم لا يجوز ان ينطبع فيها

صورة الجسم في الحيز وقبل انجذابها عنها ينطبع فيها صورته في حيز آخر واذا اجتمعت الصورتان

فيها تشعر بهما معا على انهما صورة واحدة لشيء واحد ممتد على الاستقامة والاستدارة

وايضا ارتسام ماله مقدار في النفس انما يستحيل اذا كان حلول الصورة فيها كحلول الاعراض

في محالها وهو ممنوع ومنها الخيال وهي القوة التي تحفظ صورة المحسوسات المرتسمة في

الحس المشترك اذا غابت عن الحواس الظاهرة وانما احتيج الى الحفظ لحفظ النظام فانا اذا ابصرنا

الشيء ثانيا ولم نعرف انه هو المبصر اولا ما حصل التمييز بين الضار والنافع بدليل انه اي صورة

المحسوسات تزول عن الحس المشترك لا بالكلية بحيث تحتاج الى احساس جديد كما في النسيان بل

مع سهولة الاستحضار بادنى التفات كما في الذهول فلولا انها مخزونة في قوة اخرى تستحضرها

الحس المشترك من حيث لما بقي فرق بين الذهول والنسيان واعترض بانه يجوز ان لا يكون

محفوظة الا في الحس المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفات النفس والذهول لعدم

القوة في الحس المشترك نحوي

بعدمه ويكون الفرق بين المشاهدة والتخيل عائدا الى الحضور عند الحس الظاهر والغيبة

والغيبة منها ومنها الوهم وهي القوة التي بها ادراك المعاني الجزئية المتعلقة با

الصورة المحسوسة والمراد بالمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة كالعداوة الجزئية التي

يدركها الشاة من الذئب فتهرب عنه والمحبة الجزئية التي يدركها النحلة من امها فتميل

اليها فكون تلك المعاني جزئية دليل على مغايرة القوة المدركة لها للنفس بناء على انها لا

تدرك الجزئيات مع وجود ادراكها في الحيوان البهيم كما مر ومنها الحافظة لاحكام الوهم كالخيال

للحس المشترك ووجه تغايرهما ان قوة القبول غير قوة الحفظ والحافظ للمعاني غير الحافظ للصور

ولهذا قوم ذاكرة اذ بها الذكر اي ملاحظة المحفوظ بعد الذهول عنه ومنها المتصرفة التي

تتصرف في الصور المحسوسة والمعاني الجزئية المنتزعة منها بالتركيب تارة والتفصيل اخرى مثل

انسان ذي راسين وانسان عديم الراس وحيوان نصفه انسان ونصفه فرس وتصور

العدو صديقا وبالعكس وهذه القوة تسمى باعتبار استعمال العقل وحده او مع الوهم

اياها مفكرة وباعتبار استعمال الوهم من غير تصرف عقلي متخيلة فان قيل كيف يستعملها

الوهم في الصور المحسوسة مع انها غير مدرك لها اجيب بان القوى الباطنة كالمرايا

المتقابلة ينعكس الى كل ما ارتسم في الآخر والوهم سلطان تلك القوى فله تصرف في

مدركاتها واستعمال ما هو آلة فيها بل له سلطان على مدركات العاقلة فينازعها فيها

ويحكم عليها فمن يسخرها للقوة العاقلة بحيث صارت مطاوعة فقد فاز فوزا عظيما

والمحل للحس المشترك مقدم البطن الاول من الدماغ وللخيال مؤخره وللمخيلة البطن الاوسط

منه وللوهم مقدم البطن الاخير منه وللحافظة مؤخره وعلم ذلك بدليل الاختلال للحال

باختلال المحال المذكورة فانه اذا تطرق آفة الى محل منها اختل فعل القوة المخصوصة به

دون غيرها فلولا الاختصاص بمحل لما كان كذلك وبعد الفراغ عن القوى المدركة شرع

في المحركة المراد بها اعم من الفاعلة للحركة والباعثة عليها كما ان المدركة هي التي بها الادراك

سواء كانت مدركة او معينة في الادراك يدل على ذلك قوله منها قوة شوقية وهي اما

تنبعث على جلب المنافع او على دفع المضار وتسمى الاولى الباعثة على جلب المنافع شهوية

وتسمى الثانية الباعثة على دفع المضار غضبية ومنها قوة فاعلية بتمديد الاعصاب

بتمديد الاعصاب وتقريب الاعضاء الى جهة مبدئها كما في القبض لليد او تمديدها
وتقريبها الى خلاف جهته اي مبدئها كما في البسط لها مقالة في المجردات وفيها مباحث
المبحث الاول في النفس وقسموها الى فلكية وانسانية فاولهم اثبتوا للافلاك نفوسا
مجردة لتعقل الكليات وقوى جسمانية لتحصيل الجزئيات كالانسان وقد تطلق النفس
على مبدء آثار النبات او الحيوان وتسمى نباتية او حيوانية ثم اعلم انه اختلف الكل
في نفس الانسانية والمعتمد من آراء المتكلمين ان النفس الانسانية جسم مخالف بالماهية
للجسم الذي يتولد منه البدن لطيف حار نار مخالف البدن فان حيوته بالعرض سار في البدن
سريان الماء في الورد والنار في الفحم لا يتبدل ذاته ولا يتحلل اجزائه بقائه في البدن حيوة
وانتقاله عنه الى عالم الارواح موت له او الاجزاء الاصلية التي لا تقوم الحيوة باقل منها
الباقية من اول العمر الى آخره كما ذهب اليه كثير منهم والمعتمد من آراء الفلاسفة وبعض
المتكلمين انها جوهر مجرد في ذاته تتصرف في البدن لنا في اثبات انها جسم وجوه احدها
ان المدرك للكليات وهو النفس ليس المدرك للجزئيات لانا نحكم بالكلي على الجزئي كقولنا

زيد انسان والحاكم بين الشيئين لابد ان يتصورهما والمدرك الجزئي منا هو الجسم الا

لانا نعلم بالضرورة انا اذا لمسنا النار كان المدرك لحرارتها هو العضو اللامس وان

غير الانسان من الحيوانات العجم يدرك الجزئيات مع الاتفاق على عدم اثبات النفوس المجردة

لها والقول بان المدرك هو النفس لكن الكليات بالذات والجزئيات بواسطة العضو يلزم

انه يلزم اما اثبات النفوس المجردة لسائر الحيوانات واما جعل احساسها للقوى و

احساسك الانسان النفس بواسطتها مع القطع بعدم التفاوت والثاني ان كل واحد

منا يعلم قطعا ان المشار اليه بانا وهو نفس النفس يتصف باوصاف الجسم كالقيام والقعود

والاكل والشرب ونحو ذلك من خواص الاجسام ومرد بان المشار اليه بانا وان كان هو النفس

على الحقيقة لكن كثيرا ما يشار به الى البدن ايضا لشدة ما بينهما من التعلق الثالث من

الوجوه ان نسبة المجرد الى الابدان على السواء فيجوز ان ينتقل من بدن الى آخر فلا

يصح ان يقطع بان زيدا الان هو الذي كان بالامس ومرد بانا لا نم ان نسبتها الى

الابدان على السواء بل الكل نفس بدن لا يليق بمزاجه الا تلك النفس الفائضة بحسب

بحسب استعداده الحاصل باعتدال المزاج الرابع ظواهر النصوص من الكتاب والسنة

الدالة على انها تبقى بعد خراب البدن وتتصف بما هو من خواص البدن كالدخول في النار

لكنها تحتمل التأويل وكونها على طريق التمثيل احتجوا اي القائلون بتجردها بوجوه

احدها انها تتعطل وتصورها تكون محلا لما ليس بمادي كالجواهر المجردة وان لم نقل

بوجودها في الخارج اذ ربما يعقل شيء فيحكم بانه موجود وليس بموجود مع امتناع

حلول صورة المجرد في المادي ولما لا يكون بذي وضع ومقدار كالمعاني الكلية وان كانت

للمادية فانها يمتنع اختصاصها بشيء من المقادير والاوضاع والكيفيات وغير ذلك

مما لا ينفك عنه المادي في الخارج والا لم تكن كلية ومتناولة لما ليس له ذلك فلو لم تكن النفس

مجردة لما كانت عاقلة للكليات لان الحلول في المادي يستلزم الاختصاص بشيء من المقادير

والاوضاع ولما لا يكون بقابل للانقسام كالوحدة والنقطة وانقسام المحل يستلزم

انقسام الحال فلو لم تكن النفس مجردة لم تكن محلا لذلك والجواب ان مبنى ذلك على مقدمات

غير مسلمة منها ان تعقل الشيء بحلول صورته في العاقل لم لا يجوز ان يكون بمجرد اضافة

بين العاقل والمعقول ومنها ان النفس لو لم تكن مجردة لكانت منقسمة لم لا يجوز ان
يكون جوهرا غير منقسم كالجزء الذي لا يتجزى ومنها ان الشيء اذا كان مجردا كان صورته
الادراكية مجردة يمتنع حلولها في المادة ومنها ان الحال فيه المقدار والشكل ووضع معين
بحيث يكون متصفا بها لم لا يجوز ان يكون كالحركة الحالة في الجسم الابيض ولا تتصف با
البياض ومنها ان الشيء اذا لم يقبل الانقسام كانت صورته الحاصلة في العقل كذلك و
ان النفس متصفة بصفة لا توجد للماديات وكل ما هو كذلك مجرد بيان الصغرى انها
ذاتها والا انها وادراكاتها ولا تضعف بكثرة الافعال والادراكات بل ربما تصير اقوى وا
على الادراك ولا تضعف ايضا بضعف الاعضاء ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك يشهد بذلك
التجربة ورد بجواز ان يكون العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى الجسمانية مع كون الجميع مادية
الثالث من وجوه تجردها ان القوة العاقلة لو كانت في جميع البدن او بعض اعضائه لكانت
اما عاقلة لذلك الجسم دائما او غير عاقلة له دائما لا انه اما ان يكفي في تعقله حضوره بنفسه
عندها او لا فان كفى في تعقله حضوره بنفسه عندها لم ينقطع تعقله لوجوب وجود المعلول
عند تمام العلة والا يكفي حضوره بنفسه بل يتوقف على حضور صورة منتزعة منه مطابقة

مطابقة للصورة الخارجية لم يحصل تعقلها دائما لامتناع تعدد الصورة لشيء واحد وجتمعها

في مادة واحدة لان الاشخاص المتعددة المتحدة الماهية يمتنع تغايرها من غير تغاير المواد وعلى

تقدير كون العاقلة في جسم اجتمعت الصورتان الخارجية لذلك الجسم والتي حصلت له بالتعقل فيه

بخلاف ما اذا كانت النفس مجردة فان الخارجية في الجسم والحاصلة بالتعقل في النفس فربما

لا يتم الاجتماع لان قيام الاصلية بمادة الجسم والمنزعة بالجسم نفسه ولو سلم فانما يمتنع الاجتماع

من جهة ارتفاع التمايز والامتياز هنا باق لان احدى الصورتين موجودة بالوجود الخارجي والاخرى

بالوجود العقلي على انا لا نسلم انه لا بد في الادراك من الصورة العقلية لم لا يجوز ان يكون مجرد اضافة

بين العاقل والصورة الخارجية ولا يحتاج الى انشاء الصورة العقلية بل الى حصول شرائط

تلك الاضافة ثم النفوس متماثلة اي متحدة في الماهية وهذا لازم على القول بانها اجسام والا

اجسام متماثلة لا تختلف الا بالعوارض واما القائلون بالتجرد فذهب جمهورهم الى انها متماثلة اي

متحدة الماهية لوحدة حدها بالجوهر المجرد المتعلق بالبدن والحد تمام الماهية ورد بان مجرد

التحديد بحد واحد لا يوجب الوحدة النوعية اذ المعاني الجنسية ايضا كذلك كقولنا الحيوان جسم نام

حساس متحرك بالارادة وقيل انها مخالفة بالماهية بمعنى انها جنس تحته انواع تحت كل نوع

افراد متحدة الماهية واما بمعنى ان كل فرد منها مخالف بالماهية لسائر الافراد حتى لا يشترك اثنان

منها بالحقيقة فلم يقل به قائل كذا نقله المص عن ابي البركات لاختلاف لوازمها مثل الذكاء والبلادة

والبخل والسخاء وغير ذلك واختلاف اللازم يستلزم اختلاف الملزوم ورد بجواز ان يكون ذلك لاسباب

لا نطلع عليها واتفقوا على ابديتها لما يأتي وقد يستدل بذلك على قدمها لانها لو كانت حادثة لم تكن

لان كل حادث قابل للعدم ضرورة كونه مسبوقا بالعدم وقبول العدم ينافي الابدية لان معناها دوام

دوام الوجود فيما يستقبل ورد بانه ان اريد انه قابل العدم اللاحق فنفس المدعى او الاعم فلا ينافي دوام

الوجود لدوام العلة وكذا يستدل على قدمها باستغنائها عن المحل لانها لو كانت حادثة لم تكن مجردة

بل مادية لان كل حادث مسبوق بالمادة ورد بمنع الملازمة لان كون كل حادث مسبوقا بالمادة على تقدير

تمامه لا يفيد لزوم مادة يحلها الحادث بل يحلها او يتعلق بها وهذا لا ينافي تجردها في ذاتها وقد يستدل

على حدوثها بانه على تقدير قدمها يلزم تعطلها قبل البدن بحلاف ما بعد المفارقة عنه فانها تكون في منتهى

شاغل لانها اما متلذذة بكمالاتها او متألمة لبرزاخها وجهالاتها ورد بعد تسليم ان لا تعطل في الوجود

بانه الترصد لاكتساب الكمال شغل فلا تعطل وبانها لو كانت قديمة فاما ان يكون في الازل واحدة او

واحدة او متعددة لا سبيل الى الاول لانها لو تعددت في الازل امتنع تعددها بعد تعلق البدن لانه
اما بالتجزي والانقسام المختص بالمقدار فلا يكون مجردة او بابطال النفس الاولى الواحدة القديمة
وحدوث الكثيرة فيلزم العدم على القديم مع لزوم المطاعن حدوث النفس المتعلقة بالابدان كما لزم
ذلك من الانقسام ايضا ولا الى الثاني لانها لو تعددت في الازل فتمايزها بالماهية او لوازمها بناء
التماثل وقد فرضت متماثلة وبما يحل فيها كالشعور بهويتها فيستلزم الدور لان ذلك انما يتصور بعد
التمايز ليكون الحال في هذه مغايرا للحال في تلك فتعليل التمايز به دوري وتمايزها بالعوارض
انما يتصور بان يكون قبل كل بدن بدن لان اختلاف العوارض باختلاف المواد فان تعددت
افراد النوع الواحد معلل بتقابله والاعراض المكتنفة به ومادة النفس هي البدن فتكون متعلقة
قبل هذا البدن ببدن آخر وهلم جرا وهذا يستلزم التناسخ وانتقالها من بدن الى آخر ويستلزم
قدم الجسم المتعلقة هي به في الازل وكلاهما باطل ثم ان كل نفس تعلم بالضرورة ان ليس معها في
هذا البدن نفس اخرى تدبر امره وان ليس لها تدبير وتصرف في بدن آخر فتكون هي والابدان
على التساوي ليس لبدن واحد الا نفس واحدة ولا يتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما على
سبيل الاجتماع فظ واما على سبيل التبادل والانتقال من بدن الى آخر فلانها لو تعلقت قبل ذلك
البدن ببدن آخر انتقلت منه اليه لتذكرت بعض احواله لان الحفظ والعلم والتذكر من الصفات

القائمة لجوهرها الذي لا يختلف باختلاف احوال البدن واللازم باطل واعترض بمنع
اللزوم وانما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن المنتقل منه شرطا ولا الاستغراق في
تدبير الاخر المنتقل اليه مانعا او طول العهد مسببا وايضا لو تعلقت قبل ذلك ببدن اخر
وانتقلت منه اليه لاجتمعت في المنتقل اليه نفسان متنطقة وحادثة لان تمام المزاج
المنتقل اليه وحصول الاستعداد له يقتضي حدوث النفس الاخرى من المبدء الفياض لعموم
الفيض واعترض بان ذلك مبني على حدوث النفس وعلى كون الفاعل موجبا لا مختارا وعلى
كون المزاج مع الفاعل تمام العلة بحيث لا مانع البتة والكل في حيز المنع ثم انه يرد على الوجهين
انهما على تقدير تسليم مقدماتهما انما يدلان على ان النفس بعد مفارقة البدن لا ينتقل الى اخر
انساني ولا يدلان على انها لا ينتقل الى حيوان اخر من البهائم او السباع او غير ذلك على
ما جوزه بعض التناسخية وسماه مسخا ولا الى نبات كما جوزه بعضهم اخر منهم وسماه
فسخا ولا الى جماد على ما جوزه الاخرون وسموه رسخا ولا الى جرم سماوي على ما يراه بعض
الفلاسفة كما ذكره المص في شرح المقصود وعلى غاية التناسخية انه لو لم تتعلق بالبدن
لكانت معطلة ولا تعطل في الوجود وكلتا المقدمتين ممنوعتان كما مر وان شأن النفوس

النفوس وما جبلت عليه الاستكمال ولا استكمال للنفس الا بالتعلق لان ذلك شأنها

والا لكانت عقلا لا نفسا ورد بانه ربما كان الشيء طالبا لكماله ولا يحصل له لعدم الآلة

ويكفي في الاعتبار انها في حصول كمالها محتاجة الى البدن بخلاف العقل وما ثبت بالشرع

من المسخ والحشر ليس من المتنازع لان المسخ هو ان يتبدل صور الابدان والحشر هو ان

تجتمع الاجزاء الاصلية بعد تفرقها فيرد اليها النفوس والمتنازع هو ان تتعلق النفوس

بعد مفارقتها الابدان بابدان اخر في الدنيا للتدبير والتصرف والاستكمال وما يقال

من ان النفوس الكاملة تتصل بعالم العقول والنفوس المتوسطة تتعلق للاستكمال بالاجرام

السماوية او اشباح مثالية متوسطة بين عالم العقل والحس والنفوس الناقصة تتعلق بابدان

حيوانات تناسبها فيما اكتسبت من الاخلاق وفيما تمكنت فيها من الهيئات معذبة

بما يلقى فيها من الهوان والذل مثلا يتعلق نفس الحريص بالخنزير والمعجب بالطاوس والشرير بالكلب

وتكون مندرجة في ذلك بحسب الانواع والاشخاص اي تترك من بدن الى بدن

هو ادنى في تلك الهيئة المناسبة مثلا يتعدى نفس الحريص من الخنزير الى ما دونه في

ذلك الى ان تتخلص من الظلمات بمجرد حكايته لا يدل عليه دليل ثم النفوس سواء جعلناها

مجردة او مادية حادثة عندنا لكونها اثر القادر المختار والثابت بالشرع بقاؤها ووافقت

الحكماء على ذلك بناء على استنادها الى القديم اما مستقلا لا فتكون ازلية وما ثبت قدمه

امتنع عدمه او بشرط حادث كالمزاج فلا تكون ازلية لكنها ابدية لان ذلك الشرط في الحدوث

دون البقاء وعليه منع ظاهر وبناء ايضا على ان قوة الفساد والفساد بمعنى امكانه الاستعدادي

تفتقر الى محل والنفس جوهر بسيط محل للبقاء بالفعل فيمتنع ان يكون بعينها محلا لقوة

الفناء لان القابل يبقى مع المقبول ومحالا ان يكون الباقي بالفعل باقيا مع الفناء وانما

فسر القوة بالامكان الاستعدادي لانها بالامكان الذاتي لا يقتضي وجود المحل فلا تغفل

فصل لا نزاع في ان مدرك الكليات من الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات على

وجه كونها جزئيات فهو عندنا ايضا النفس التي لها الحاكمة وعليها لان ما يشير اليه كل احد

بقوله انا وهو من النفس يحكم بان هذا الشخص من افراد الانسان وانه ليس هذا الفرس

وان هذا الضاحك وهو هذا الكاتب الى غير ذلك من الحكم بين الجزئي والكلي او بين الجزئيات

والحاكم بين الشيئين لا بدان يدركهما ولان كل نفس تعلم بالضرورة ان لها السمع والا

بصار وان كانا باستعمال الالة وهما ادراك الجزئيات وعند الفلاسفة الحواس للقطع بان

الابصار للباصرة وان السمع للسامعة والذوق للذائقة والشم للشامة واللمس للملامسة

وان افنيها اى الباصرة افنى له اى للابصار وكذلك في البواقي بالتجربة فلو لم يكن مدرك الجزئيات

المحسوس لما كان الامر كذلك وللقطع بان ما يدركه يمتنع ارتسامه في المجرد من شبه وذوات

اوضاع ومقادير كثيرا ما يتخيل فلا يكون مدركه النفس المجردة والقول بانها اى النفس المدركة

الجزئيات بالذات بل بالالات كما صرح به المتاخرون برفع النزاع في ان المدرك لها هو

النفس او الحواس اللائقة يقتضي ان لا يبقى ادراك الجزئيات عند فقد الالات ضرورة انتفاء

المشروط بانتفاء الشرط والشريعة بخلافه فانها تجوز ادراك الجزئيات وان فقدت

المحسوس ومعلوم ان صورة الجزئي اما ان تكون حالة في النفس المجردة فيلزم ارتسام ذي وضع

ومقدار في المجرد عنهما او لا بل تكون في الالات فقط فلا من تحقيق انه اية حالة تحصل للنفس

تسميها ادراكا وانها ان كانت اضافة مخصوصة فلم لا يكفي ذلك في ادراك الجزئيات من

غير افتقار الى الصورة فتامل فصل في بيان قوى النفس لفظ القوة كما يطلق على

على مبدء التغير والفعل كما مر كذلك يطلق على مبدء التغير والانفعال اذا عرفت هذا

فاعلم ان قوة النفس باعتبار كونها مبدء لتغيرها وتأثرها من المبدء للاستكمال بالعلوم و

الادراك تسمى عقلا نظريا والمشهور ان مراتبه اربع الاولى العقل الهيولاني الذي شأنه الا

ستعداد المحض للادراكات من غير حصول شيء منها بالفعل تسمية بالهيولاني تشبيها با

الهيولى الخالية في نفسها عن الصورة القابلة هي لها والثانية العقل بالملكة التي له استعداد

تحصيل النظريات بحصول الضروريات تسمية بالملكة لانها حصل لها بسبب تلك الضروريات

ملكة الانتقال الى النظريات ويختلف مراتب الناس في ذلك اختلافا عظيما بسبب اختلاف

درجات الاستعداد والثالث العقل بالفعل الذي له التمكن في استحضار النظريات متى شاء

من غير افتقار الى تجشم كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات تسمية

به لشدة قربه من الفعل والرابعة العقل المستفاد من العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا من

القوة الى حالة من الكمالات الذي هو حضور النظريات عند المشاهدة بحيث لا تغيب صلا

وباعتبار تأثيرها عطف على قوله باعتبار تأثرها في البدن للتكميل اي تكميل جوهر البدن

وان كان ذلك الفعل عائدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل

والعمل يسمى عقلا عمليا وهي قوة الاستنباط بها يتمكن الانسان من استنباط الصناعات

والتصرف في موضوعاتها التي هي بمنزلة المواد كالخشب للنجار وتمييز المصالح التي يجب الاتيان

بها عن المفاسد التي يجب الاجتناب عنها لانتظام امر المعاش والمعاد بذلك ويتفرع عن

الاول اي العقل النظري الحكمة النظرية المفسرة بمعرفة الاشياء وتصورا كان او تصديقا

كما هي عليه في نفس الامر فخرجت الجهليات المركبة بقدر الطاقة البشرية قيد به اما للاشعار

بانه ليس المراد ان الحكمة معرفة جميع الاشياء كما يشعر به الجمع المحلى باللام بل معرفتها بقدر ما

يطيق عليه البشر فان معرفة الجميع ليست في وسعه واما للاشارة الى انه لا يلزم ان تكون تلك

المعرفة واصلة الى اعلى المراتب بل اعني مرتبة حق اليقين بل بقدر الطاقة واصلة الى ذلك

ام لا ويتفرع عن الثاني العملي الحكمة العملية المفسرة بالقيام بالامور على ما ينبغي اي على الوجه

الذي يقتضيه العقل السليم كذلك اي بقدر الطاقة البشرية والتقييد به هنا كالتقييد فيما

سبق وفسروا الحكمة على ما يشمل القسمين بانها خروج النفس من القوة الى الفعل في

كمالها الممكن علما وعملا الا انه لما كثر الخلاف في شأن الكمال وفي كون الاشياء كما هي

والامور على ما ينبغي لزم الاقتداء في ذلك بمن ثبت بالمعجزات الباهرات انه على هدى

من الله تعالى فكانت الحكمة الحقيقية هي الشريعة لكن لا بمعنى مجرد الاحكام العملية بل بمعنى معرفة
النفس ما لها وما عليها والعمل على ما ذهب اليه اهل التحقيق من ان الحكمة المشار اليها بقوله تعالى
ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا هي الفقه ومن ههنا يقال ان الفقه اسم للعلم والعمل جميعا
وقد تقسم الحكمة المفسرة بمعرفة الاشياء كما هي الى النظرية والعملية وقد يقال العملية هي لمعرفة ما يتعلق
باختيارنا وقدرتنا وغايتها العمل وتحصل الخير وتقال النظرية لمعرفة غير ذلك وغايتها ادراك
الحق وكل منهما ينقسم بالقسمة الاولية الى ثلثة اقسام فالنظرية الى الالهي والرياضي والطبيعي
لانها ان كانت علما باحوال الموجودات من حيث المتعلق بالمادة تصورا ووجودا فهو العلم
الطبيعي او وجودا لا تصورا فالرياضي كالبحث عن الخطوط والسطوح وغير ذلك مما يتعلق
بالمادة ويفتقر اليها في الوجود دون التصور وان كانت من حيث عدم التعلق بها لا في الوجود
ولا في التصور فالالهي ويسمى العلم الاعلى وما بعد الطبيعة كالبحث عن الواجب والمجردات وما
يتعلق بذلك والعملية الى علم تهذيب الاخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم سياسة المدن لانها ان
تعلقت باصلاح شخص بانفراده فعلم تهذيب الاخلاق او تعلقت باصلاح اهل المنزل فعلم تدبير
المنزل او اهل المدينة فعلم سياسة المدن ثم ان الخلق وهو ملكة يصدر عن النفس بسببها افعال

افعال بلا روية لكن اكتسب شيئا من غير ان يفكر في حرف حرف كما ينقسم الى فضيلة هي مبدأ
لما هو كمال ورذيلة هي مبدأ لما هو نقصان والنفس الناطقة تحتاج في تدبير البدن الى
ملكات وقوى ثلث قوة بها تعقل المحتاج اليه في التدبير وتسمى عقلية ملكية وقوة بها
تجذب المنافع للبدن وتسمى قوة شهوية بهيمية وقوة بها تدفع المضار له وتسمى قوة غضبية
سبعية ولكل من القوى الثلث اوساط هي فضائل واطراف هي رذائل ولكل من الفضائل و
الرذائل اصول وفروع واصول الاخلاق الفاضلة التي هي الاوساط ثلثة احدها اعتدال
القوة الشهوية البهيمية وهي العفة وثانيها اعتدال القوة الغضبية السبعية وهي الشجاعة
وثالثها اعتدال القوة النطقية الملكية وهي الحكمة التي هي ملكة يصدر عنها افعال متوسطة
بين افعال الجربزة والغباوة فالحكمة بهذا المعنى غيرها بالمعنى السابق ومجموعها العدالة و
هي افضل من كل واحد من اجزائها الثلثة لان الحكمة المفسرة بمعرفة الاشياء وكما هي اذ الكمال
اشرف من معرفة الله وصفاته والاطلاع على حقائق مخلوقاته وافعاله وليست بهذا
المعنى داخلة في العدالة ولكل منها اي من الاخلاق الفاضلة التي هي العفة والشجاعة والحكمة
طرفا افراط وتفريط هما رذيلة فللعفة المحمودة الذي هو تفريط والفجور الذي هو افراط

والشجاعة التهور الذي هو افراط والجبن الذي هو تفريط والحكمة الجربزة التي هي

افراط والغباوة التي هي تفريط وهذه الاطراف الستة اصول الرذائل وفروع كل من

الفضائل والرذائل مذكورة في كتب الاخلاق المبحث الثاني من المقالة في العقل اجمعوا على

وجوده بان اول المخلوقات صادر عن الباري تعالى وهو واحد من جميع الجهات والصادر

عن الواحد لا يكون الا واحدا فاول المخلوقات لا يجوز ان يكون جسما لتركبه لما مر ولا يجوز ان

يكون هيولا او صورة للزوم وجود كل منهما عند وجود الآخر فلو كان اول المخلوقات

احدهما لزم ان تكون هي فاعلة للاخرى والا لزم وجود احدهما بدون الاخرى وفاعلية احدهما

للاخرى محال اما المادة فلان شانها القبول دون الفعل واما الصورة فلانها انما تكون فاعلة

بمشاركة المادة فيلزم تقدم المادة على نفسها ولا عرضا لافتقاره الى غير فاعلة ايضا لامتناع

وجوده بدون المحل فالمحل اما معلول للواجب فيلزم صدور الكثير عن العرض والمحل عن الواحد

واما للعرض فيلزم تقدم الشيء على نفسه ولا نفسا لان اول المخلوقات يكون مستقلا بايجاد

ما بعده وانها لا تستقل بايجاد ما بعدها بل فعلها مشروط بالبدن فالبدن اما معلول

الواجب فيلزم صدور الكثير عن الواحد او النفس فيلزم تقدم الشيء على نفسه فاول المخلوقات

المخلوقات يجب ان يكون جوهرا مجردا في ذاته وفعله وهو المفيض العقل واحتجوا عليه بان
علة الاجسام لا بد ان تشتمل على كثرة لئلا يلزم اثر الواحد الحقيقي فلا يكون الواجب علة لها ولا
بد ايضا ان تستغني في ذاتها وفعلها عن الجسمية لئلا يفضي الى تقدم الشيء وهو الجسم على نفسه ولا
شيء من الممكنات سوى العقل بمستغني عن الجسمية فلا بد ان يكون عقلا اما عدم استغناء
الجسم والعرض عنها فظاهر واما النفس فلان فعلها مشروط بالجسم واما الهيولى والصورة فلان
كلا منهما لا يوجد بدون الاخرى وهو جسم هذا وربما يوجهان بما مستغني عن البيان و
احتجوا ايضا بان دوام حركات الافلاك ليس الا لطلب شيء لانها ارادية بزعمهم ولا يجوز ان
يكون محسوسا لان طلب المحسوس اما لجذب الملائم او دفع المنافر المقصود بهما حفظ الصورة عن
الفساد وتمتيع الخرق والالتيام والكون والفساد على الافلاك فتعين ان يكون معقولا معشوقا
لها لان دوام الحركة الارادية انما يكون لفرط طلب يقتضيه محبة مفرطة هي العشق فالطالب اما يريد
نيل ذاته وصفاته او نيل شبه احدهما والا لما كان له تعلق بالمعشوق لكن دوام الطلب انما يكون
لنيل شبه دائم بتعاقب الافراد لا الى نهاية غير مستقر بحيث ينقضي شبه ويحصل اخر بمعقول في
ذاته او صفاته متعلق بشبه كامل هذا المعقول بالفعل ولهذا يطلب ويعشق ويكون بحيث
لا يتناهى كالانه الباعثة لدوام الطلب والحركة والا يكن لنيل شبه كذلك فاما ان يكون لنيل

ذات المعقول او صفته او يكون النيل شبيه باحدهما غير دائم او دائم مستقر وعلى التقادير

اما ان يكون النيل حاصلا اولا وعلى الاول يلزم الانقطاع اى انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل

وانقطاع الحركة محال لانها علة وجود الزمان وعلى الثانى لا بد فى اليأس فيلزم الانقطاع ايضا

او دوام طلب المحال على ان نيل الصفة فقط محال لامتناع انفكاكها عن الحد وليس هو اى

ذلك المعقول الواجب لذاته والا لم يختلف الحركات لامتناع تعدد الواجب فتعين العقل

اى جهة وسرعة وبطاء تحرك

وعترض عليه بانا لا نسلم ان حركات الافلاك ارادية ولا وجوب دوام حركاتها ولا

ان طلب المحسوس انما يكون للجذب والدفع لم لا يجوز ان يكون لمعرفته ولا استحالة الكون

والفساد فى الافلاك ولانه يلزم من عدم النيل حصول اليأس لم لا يجوز ان

يدوم الرجاء ولا من نيل المعشوق انقطاع الطلب لم لا يجوز ان يكون المعشوق اجمالا

امرا غير قار يتحفظ نوعه بتعاقب الافراد كما ذكرتم فى الشبه هذا ولما فرغ من الاحتجاج

على وجود العقل اراد بيان احكامه فقال والعقول

والعقول جواهر مجردة عن المواد في ذواتها وجميع افعالها بخلاف النفس فانها وان كانت
مجردة في ذاتها عن المادة لكنها مفتقرة اليها في افعالها وزعموا انها لا تكون اقل من عشرة لان
الاول مصدر لفلك ونفس وعقل وهكذا الى اخر الافعال الثابتة بالدليل فتكون العقول الصادرة
عنه تسعة ومع الاول المصدر عشرة واما في جانب الكثرة فالعلم عند الله والعاشر الذي
هو عقل الفلك الاخير هو المدبر لعالم العناصر بحسب الاستعدادات الحاصلة للمواد العنصرية بتجدد
الاوضاع الفلكية والمراد بتدبير العقول التاثير وافاضة الكمال لا التصرف الذي للنفوس مع
الابدان وزعموا انها ازلية لما ان كل حادث مسبوق بمادة يحل فيها كالصور والاعراض او
يتعلق بها كالنفوس والعقول مبرا عن ذلك محصرة انواعها في اشخاصها لان تعدد الاشخاص
لا يكون الا بحسب المواد وما يكتنفها جامعة للكمالات بمعنى ان كمالاتها حاصلة بالفعل لان الخروج من
القوة الى الفعل لا يكون الا لمادة عاقلة لذواتها لانها حاضرة بماهياتها عند ذواتها وهو معنى
التعقل اذ لا يتصور في تعقل الشيء نفسه حصول المثال وفيه انه يجوز ان يكون شرط التعقل حضور
الماهية المغايرة كما في الحواس فان الاحساس انما يكون بحصول صورة مغايرة عند الحاس لا
بحصول صورة مطلقا والا كانت الحواس مدركة لصورها الخارجية وليس كذلك وعاقلة ايضا

لسائر المجردات وجميع الكليات الامكان تعقلها لبرائتها عن اللواحق المانعة وكل ما يصح

للعقول فهو حاصل لها بالفعل كما مر وزعموا انها مبادي لكمالات النفوس فان الاخير من العقول

وهو المسمى بالعقل الفعال يعطي النفوس البشرية كمالاتها والموجب للحركة السرمدية للفلك

هو العقل لا بطريق المباشرة والا لكان له تعلق بالجسم من جهة التصرف فيه فلم يكن عقلا بل بطريق

الافاضة تحريكا غير متناه على سبيل الوساطة دون الجبلية لامتناع صدور غير المتناهي

عما يتعلق بالاجسام ما لم يكن مستمدا من مبدء عقلي غير متناهي القوة وانها مبادي الاجسام

لما مر من ان علة الاجسام لا بد ان تشتمل على كثرة فلا يكون الواجب وان استغنى في ذاته

وفعله عن الجسمية فلا يكون نفسا او عرضا او جسما او شيئا من اجزائه ولا شك ان للعقل

وجودا وامكانا في نفسه ووجوبا بالغير فزعموا انه يصدر عن العقل الاول باعتبار وجوده

عقل وباعتبار وجوبه بالغير نفس وباعتبار امكانه جسم اسنا واللاشرف الى الاشرف

وهكذا من الثاني عقل ونفس وفلك الى اخر ما ثبت بالبرهان من وجود الافلاك ثم تنتهي

عالم العناصر الى العقل العاشر لانها ليست متفقة الحقيقة حتى يلزم عدم اختلاف آثارها

ان الملائكة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية ولذلك جعل هذا البحث من مباحث العقول

وزعموا ان الجن ارواح هي جواهر مجردة لها تصرف وتاثير في الاجسام العنصرية من
غير تعلق بها تعلق النفوس البشرية بابدانها كما قال في شرح المقاصد وان الشياطين
هي القوى المتخيلة في افراد الانسان من حيث استيلائها على القوة العاقلة وصرفها عن
جانب القدس واكتساب الكمالات العقلية الى اتباع الشهوات واللذات الحسية والوهمية
ومنهم من زعم ان النفوس البشرية بعد مفارقتها عن الابدان ان كانت خيرة فهي الجن
او شريرة باعثة على الشرور والقبائح فهي الشيطان وزعموا ان لكل فلك روحا او نفسا
كليا يدبر امره ينتسب ويفيض عنه ارواح ونفوس كثيرة متعلقة باجزائه كما ان النفس الا
نسانية تدبر امر البدن الانساني ولها قوى طبيعية وحيوانية ونفسانية بحسب كل
عضو قال في شرح المقاصد وعلى هذا الحمل قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا
وقوله تعالى وترى الملائكة حافين من حول العرش والمدبر لامر العرش يسمى با
النفس الكلية والروح الاعظم وزعموا ان لكل نوع من انواع الكائنات من الابا

والساعات والبحار والمفاوز وانواع النبات وغير ذلك روحا يدبر امره

يسمى بالطباع التام لذلك النوع يحفظه عن الافات والخافات فيظهر اثره في النوع

ظهور اثر النفس الانسانية في الشخص وعندنا ان الملائكة اجسام لطيفة قادرة

على ان تتشكل باشكال مختلفة نشأتهم الخير والطاعة كاملة في العلم والقدرة على الاعمال

الشاقة مسكنهم السموات وهم رسل الله على الانبياء يسبحون الليل والنهار لا يفترون

ولا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون والجن اجسام لكن الا ان منهم المطيع والعاصي

والشياطين اجسام نارية نشأتهم الشر والاغواء والقاء الناس في الفساد بتذكير اسباب

المعاصي واللذات ونهاء منافع الطاعات ولا يمتنع ظهور الطوع على بعض الاجسام

وفي بعض الاحوال دون البعض وذلك لاستناد الممكنات الى القادر المختار وما على كلام

في كل باب اعرضنا عنه مخافة الاطناب وانا اشرنا الى بعض منه بعون الملك الوهاب والله الهادي

الى طريق الصواب واليه المرجع والمآب اذ قد فرغ من مباحث الممكنات شرع

في مباحث الالهيات المتوقفة عليها فقال الباب الخامس في الالهيات

الباب الخامس في الالهيات اي في المسائل المتعلقة بذاته تعالى وتنزيهاته وصفاته

وما يجوز عليه وما لا يجوز عليه وافعاله واسمائه وفيه فصول الفصل الاول في تقرير

الادلة على وجوب الذات وتحقيق انه هل يخالف مساوي الذات وطريق اثبات الواجب عند

الحكماء انه لا بد للممكنات من علة بها يترجح وجودها على عدمها فان كانت واجبا فذاك

وان كانت ممكنا فلا بد له من علة ايضا وينتهي الكلام اليها فاما ان يدور او يتسلسل وذلك

محال او ينتهي الى واجب وهو المطلوب وعند المتكلمين انه لا بد لحدوث الحادثات من محدث

قوله اي في المباحث اي المسائل قوله المتعلقة تعلق الكلي بالجزئي موضوعا او محمولا او نسبا سلبية وهي التنزيهات

تامل في بذاته هذا وما عطف عليه هي الامور المنسوبة الى الاله اما نسبة الادلة من الجزئي الى الكلي واما البواقي

فهي نسبة المتعلق الى المتعلق ق انه لا بد خلافا لهذا الطريق كالطريق الاول فيلزم استثناء اثبات المعنى الى ملازمته

بدليلها تقريره لو لم يوجد واجب لم يوجد ممكن ج والتالي باطل اما الملازمة فلما ذكره المص واوضحه الش واما بطلان التالي

فلبداهة وجود شيء ما وهو اما واجب وهو خلاف المفروض مع حصول المطلوب واما ممكن وقس عليه الطريق الثاني بتبديل

الواجب بالقديم والممكن بالحادث ق للممكنات اللام هنا وفي قوله والحادثات للجنس المطلق المجمعة اي الممكن ما من الممكنات

وحدث ما من الحادثات ق واجبا اي بلا واسطة ق فذاك اي بيانه خلاف المفروض ق ان يدور هذا مفاد قول المص

دفعا للدور والتسلسل ق او ينتهي لا يقال اذا وجب انتهاء سلسلة الممكنات عندهم الى الواجب وكان طرفا لها

فكيف يصح القول منهم بقدم نوع البشر وسائر الحوادث وذهاب سلسلة احادها الى غير النهاية والقول بذلك

قول بعدم انتهاء المجموع من حاصرين لانا نقول للحوادث سلسلتان احديهما وهي سلسلة العلل التامة بحسب

الطول لكونها فرضت اولا والاخرى وهي سلسلة المعدات والشرائط بحسب العرض لكونها فرضت ثانيا ولا يلزم من

فان كان قديما فذاك وان كان حادثا فلا بد له ايضا من محدث وننقل الكلام اليه

فلا بد من الانتهاء الى قديم دفعا للدور والتسلسل واثبات القديم عندهم اثبات الواجب

اذ لم يقولوا بقدم شيء من الممكنات وقد شاع في الكتاب الالهي الارشاد الى الاستدلال

على وجود صانع قديم قادر حكيم بالآفاق والانفس كقوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق

وفي انفسهم وقوله تعالى الم نخلقكم من ماء مهين الى غير ذلك وقد صح الاستدلال بها بذواتها

لامكانها وحدوثها وافتقار الممكن الى الموجد والحادث الى المحدث ضروري وانما شاع ذلك لانه النظر

ولا يلزم تسلسلها والسلسلة الاولى وكون الواجب طرفا لها انتهاء الثانية وكونه طرفا لها مثلا الوسائط بين

زيد الذي هو معلول العقل الفعال وبين الواجب عشرة مع كون شرائط وجوده في الابا والامهات غير متناهية

وكذا الوسائط بين كل واحد من ابائه ذلك العدد بعينه مع عدم انتهاء شرائط وجوده ايضا قوله بالآفاق اه

المراد بالآفاق الافلاك والعناصر والمراد بالانفس الحيوانات والنباتات والمعادن وبالجملة المراد المراد بالآفاق

والانفس عالم المحسوسات قوله لانه النظر اه قلت الاستدلال بالآفاق والانفس ان كان بامكانها فطريق الحكماء

او بحدوثها فطريق المتكلمين فاوجه حكم بكون الاستدلال بها ظاهرا وانما لم يذكر بخلاف ذينك الطريقين وايضا

هو مبني كل من التقديرين برهان لا خطابة فما توجيه السؤال والجواب قلت المراد بالاستدلال بها الاستدلال بانفسها

لا العنوان الممكن او المحدث وقد تقرر ان الاحكام تختلف باختلاف العنوان ولا شك ان الاستدلال بانفسها بدون

ملاحظة الامكان او الحدوث انما يفيد ان لها مؤثرا وراء عالم المحسوسات فيجوز ان يكون جوهرا روحانيا ممكنا او

محدثا بخلاف الاستدلال باحد العنوانين فانه يفيد ان لها مؤثرا واجبا او قديما فيكون تقرير الاستدلال هكذا لو لم

يوجد مؤثر غير محسوس لم يوجد شيء من العالم المحسوس والتالي باطل لشهادة الحس ببيان الملازمة انه لو وجد شيء وهو

متغير ومختص بصفة مخصوصة فاما ان يكون له مؤثر مخصص له والعالم المحسوس ذلك او من ذلك العالم فننقل

لانه الظاهر في نظر الكل النافع للجمهور اذ لا شك لاحد في وجودها واختلاف
صفات لها فان قيل ذلك انما يدل على انه لا بد لها من صانع واما انه قديم واجب لذاته
فلا قلنا انه يفيد الظن بانه غني مطلق والاستكثار فيه ربما يقوي الظن بحيث يفضي
الى اليقين به ونزول احتمال الغير بل التأمل فيه ولو بدون الاستكثار يفضي الى ان الصانع
لمثل هذا لا يكون الا غنيا مطلقا يفتقر اليه كل شيء ولا يفتقر هو الى شيء موصوفا بصفات
الكمال منزها عن النقائص وذلك لان ذهن العاقل يساق الى ان هذا الصانع ان كان
هو الواجب فذاك وان كان مخلوقا فخالقه اولى بان يكون قادرا حكيما ولا بد حب
ذلك الى غير النهاية لظهور بعض ادلة بطلان التسلسل فيكون المنتهى الى الواجب تعالى ثم
ان الاستكثار هذا نظرا الى الشرع على ما هو الظاهر فانه ق بل التأمل بحيث يظفر بالجهة الموجبة الى الوثوق
وباتقان الافاق والانفس وانتظامها ق غنيا مطلقا فلا يكون مسبوقا بالعدم السابق ق بصفات
الكمال وهذا يعلم من التأمل في الاتقان والاحكام والانتظام ق عن الزوال اي عن العدم الطارئ ق هو
الواجب على رأي الحكيم او القديم على رأي المتكلم تمت

ثم الحق ان ذات الواجب مخالف لسائر الذوات من الممكنات لئلا يلزم وجوب الممكن

على تقدير وجوب الذات المشترك فيها الواجبان الواجب على تقدير امكانها نعم يشاركه ذاته

ذات الممكن بمعنى ان مفهوم الذات اعني ما يقوم بنفسه صادق على الكل صدق العارض على

المعروض فمنشاء الغلط عدم الفرق بين المفهوم وما صدق عليه وان كونه ازليا

ابديا بعد اثبات صانع واجب الوجود غني عن البيان لان من ضرورة الوجود استحالة

العدم السابق واللاحق وبعض المتكلمين لما اقتصروا على ان لهذا العالم صانعا

لم يخالف بحسب الماهية ومن اول المخالفة بعدم المماثلة جعل هذه المسئلة من المتشابهات والمصنف لم يجعلها

منها لعدم الحاجة الى التاويل واصحابنا كانت مستلزمة له وكتب البعض خلافا لقدماء المتكلمين المثبتين للاحوال

القائلين بمماثلة ذاته تعالى لسائر الذوات في الذاتية واستيازها عنها بامر لازم هي الواجبية والمبينية

والعالمية والقادرية كما هو رأي جمع الجبائي او بحال خاصة موجبة لتلك الامور هي الالهية كما عند ابي هاشم

لسائر الذوات في شرح المواقف ان الشيخ الاشعري وابا الحسن البصري القائلين بان وجود كل شيء عين ماهيته

على ان المخالفة بين كل موجودين انما هي بالذات ولا اشتراك الا في الاسم والحكم فيه عندنا في حاصل الاتفاق

على ان الاجسام متماثلة لاشتراكها في الجواهر الجامعة فالفرق بين الممكنات اي القائمة بنفسها ان هو الا الزائد على مفهوم

قولنا الذات اعني ما يقوم بنفسه ثم لا شك ان تقييد الذات بالممكنة وان كانت مسئلة الذات الواجبة ايضا

لاختصاصها بالدليل بعدم المماثلة لها واما عدم المماثلة الذات الواجبة فتقدم في مسئلة التوحيد المفيد لنفي تعدد الواجب

على سواء كان الواجبان مماثلين لا تماثلا وكتب البعض اي على شيء من الممكنات فلئلا يلزم التركيب

لان الجزء الذي به الاشتراك غير الجزء الذي به الامتياز فالمشترك فيها قد يقال الاولى من وجوب عام الاشتراك

وجوب عليه الامتياز فلا يكون الكل المركب منهما واجبا في ذات الممكن في موضوع الذاتية في صدق العارض

الذاتي على امر زائد في نفس المفهوم لان الذاتي من العرض الذاتي واجب الوجود واما بعد اثبات صانع ٧

على ان لهذا العالم صانعا من غير بيان كونه واجبا احتاجوا الى بيان كونه ازليا

بانه لو كان حادثا لكان له محدث وتسلسل وابدا بان ما ثبت قدمه امتنع عدمه

لكونه واجبا او منتسبا اليه بطريق الايجاب فصل في التنزيهات اي سلب ما لا يليق

به تعالى عنه وفيه مباحث الاول في نفي الكثرة عنه مجب الاجزاء او الجزئيات الواجب

لذاته لا جزء له والا لامكن لان كل جزء منه لا يجوز ان يكون واجبا والا تعدد الواجب

وسنبطله وعلى تقدير امكانه لزم احتياج الواجب في ذاته الى الممكن فيكون هو اولى بالامكان

ولا تعدد لافراده لان ما به الامتياز اما نفس الماهية الواجبة او جزئها او لازمها فلا

في كونه واجبا او قدمها قوله نفي الكثرة عنه الضمير راجع الى ذاته تعالى بالنسبة الى قوله مجب الاجزاء والى

مفهوم كلي صادق عليه بالنسبة الى قوله او الجزئيات في الواجب لذاته القضية بالنسبة الى المعطوف اعني

ولا تعدد لافراده طبيعية واما بالنسبة الى المعطوف عليه فلا ففي ضمير استخدام لافراده في لان كل جزء

يعني ان كون الواجب لا جزء مستلزم لاحد الحالين اما ان الواجب لا تعدد له لكن جعل الاول لازما والثاني

دليل الملازمة ويجوز والعكس كما يجوز جعل احدهما لا على التعيين لازما ثم ابطال كل منهما وقس عليه سائر ما يستلزم

احد الحالين ويمكن ان يكون مراد المصنف والا لامكن على كل تقدير ضرورة احتياج الكل الى الجزء كما سيأتي في

قوله والواجب ليس بجسم قوله لان ما به الامتياز هذا الدليل مبني على كون الوجوب عين الواجب عين الماهية الواجبة او

خاصة لماهية واحدة وهو ممنوع لجواز ان يكون امرا اعتباريا او حقيقيا لازما لماهيات كل منها محصورة

في فرد فاطلب تحقيق

فلا تعدد اذ الواجب لا يكون بدون ذلك مع انه على تقدير كونه جزء الماهية

يلزم التركيب المستلزم للامكان او منفصلا عنها فلا وجوب للاحتياج المنافي للوجوب

ولان وقوع ما قصده الواجبان المفروضان المستقلان بالقدرة والارادة اما بهما

معا فلا استقلال او هو خلاف المفروض او بكل منهما فتوارد العلتين المستقلتين على معلول

واحد شخصي وبطلانه ضروري او باحدهما فترجيح بلا مرجح لان المقتضي للقادرية

ذات الاله والمقدورية هو الامكان فنسبة الممكنات الى الالهين المفروضين على

ق ولان وقوع اقام دليل الواقفة مقاما وطوى الشرطية مع دليلها تقرير القياس لو تعدد الواجب لامكن

وقوع ما قصده يمكن ان يقصده كل منهما لكن التالي باطل اما الملازمة فلانه لو تعدد لامكن ان يقصد كل

منهما وقوع شيء واحد مستقلا ولو امكن ذلك لامكن وقوعه واما بطلان التالي فلان الوقوع الممكن لما يمكن

ان يقصده الواجبان اما بهما الخ ق المستقلان اي ولكن قصدهما من حيث الاستقلال فلا يرد ان كونهما

مستقلي القدرة والارادة في نفس الامر لا ينافي وقوع المقدور بمجموع القدرتين بحسب الارادة فيجوز اختيار

الشق الاول من غير لزوم خلاف المفروض نظير ذلك ما ذهب اليه الاستاذ في فعل العبد من انه بمجموع القدرتين

قدرته تعالى وقدرة العبد ق وللمقدورية اعترض بان الامكان لا يقتضي خصوص المقدورية لانه على الاحتياج

الى المؤثر سواء كان موجبا او قادرا مختارا واجيب بان خصوصية القدرة لا يحتاج اليها الاستدلال وقد اجاب

لما ثبت بالبرهان من قدرة الصانع وذلك لانه يكفي ان يقال لان المقتضي للقادرية ذات الاله والمقدورية

هو الامكان وبان لنا تقدير المبتدء اي والمصحح للمقدورية اه يحيى

على السواء من غير رجحان فان قيل يجوز ان لا يقع للزوم المحال قلنا فيلزم عجزهما ولان
احدهما ان لم يتمكن من ارادة ضد ما قصده الآخر عجز حيث لم يقدر على ما هو ممكن في
نفسه اعني ارادة الضد وان تمكن فان وقعا معا بعد الارادتين لزم اجتماع الضدين
وبطلانه بديهي وان لا يقعا لزم عجزهما معا على تقدير علمهم وقوع مرادهما لعدم وفاء
قدرتيهما بذلك او عجز احدهما على تقدير وقوع احدهما دون الآخر لعدم وفاء قدرته
مع لزوم ارتفاع النقيضين في مثل الحركة والسكون لشيء واحد في زمان واحد على الاول
ولزوم الترجيح بلا مرجح على الثاني وهو ظاهر وهذا يسمى برهان التمانع ولانهما ان
ق فان قيل هذا انما يتجه لو كان تقرير القياس المذكور هكذا لو تعدد الواجب لوقع بالفعل ما قصده الواحد
بالفعل لكن التالي باطل لما ظهر ظاهر المتن فيكون منعا للملازمة والجواب اثباتا لها لكن ينبغي منع
قوي على الملازمة لجواز الاتفاق ق ممكن في نفسه اعترض بان الضد امتنع بارادة الآخر الضد الآخر والا
لكان في نفسه عبثا وفي تحقق عجزه بل انما يحصل العجز اذا لم يقدر على ما امكن في نفسه ولم يمتنع بالغير فانه
تعالى لا يقدر على اعدام الشيء مع وجود علته التامة والجواب بفرض تعلق الارادتين معا لا لما عدا
عبارة المتن لظهور حالي ترتبهما وقال البعض ان سد الغير طريق تعلق القدرة والارادة عليه عجز وفيه تامل
ق فان وقعا اي الضد وما قصده الآخر ق والا لا يقعا رفع للايجاب الكلي تموي لانه يفضي الى
القول بقدرة الله تعالى على اعدام الشيء مع وجود علته التامة وذلك قول بجواز تخلف المعلول عن العلة م

اتفاقا على كل مقدور فالتوارد لازم والا فتفاسد التمانع من عجزهما او عجز احدهما

مع ارتفاع مثل الحركة والسكون ولزوم الترجيح بلا مرجح والنصوص القطعية الواردة

في نفي التعدد كثيرة وقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا اشارة الى دليل التمانع

تقريره على ما تفرد به بعض الناظرين انه لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا عن

ان من عجزهما الاول ذكر العاقبة لان اذ ذكر جمع الضدين ايضا قال والنصوص يعني ان الادلة السمعية

غير متوقفة على وحدة الاله لامكان البعثة مع التعدد فاثبات الوحدة بالادلة السمعية لا يستلزم

الدور حتى لا يجوز التمسك بها لاثباتها قال لو كان فيهما آلهة اه ان اريد بالفساد طريان العدم

بالفعل فالاوسط حينئذ كان وقوع التمانع فينتج المنع على الملازمة الصغروية لجواز الاتفاق وان كان

امكان التمانع فينتج على الملازمة الكبروية لان المستلزم للفساد بهذا المعنى وقوع التمانع لا امكانه

وعلى التقديرين لا تنتج المنع على الواقعة ايضا للشهادة بطي السموات والارض فلا تكون الآية حجة اقناعية

فضلا عن القطعية ولا الشرطية لزومية الا ان يراد طريان العدم عقب الوجود او عقب نزول الآية فح تكون

حجة اقناعية لجريان العادة بوقوع التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم وشهادة الحس بعدم طريان العدم

وان اريد طريانه بالامكان فالاوسط ح امكان التمانع ليكون الملازمتان مسلمتين لكن تنتج المنع على

الواقعة ولا تكون الآية ايضا اقناعية ولا الشرطية لزومية تقرير الحجة هكذا لو تعدد الاله لوقع التمانع او

امكن ولو وقع او امكن لفسدتا لكن الفساد باطل فالتعدد كذلك وان اريد بالفساد دوام العدم

والاوسط ح عدم امكان العالم والتقرير لو تعدد الاله لم يكن العالم ولو لم يكن لم يوجد اما الكبرى فظاهر

واما الصغرى فلانه لو امكن على تقدير التعدد لامكن التمانع المستلزم لاحدى المفاسد فالآية حجة قطعية

والشرطية لزومية فهذا التقرير الاخير هو الذي اختاره الشارح بقوله تقريره على الخ تقريره اي

بحيث يكون الآية حجة قطعية والشرطية لزومية لا اتفاقية كما اذا كان الفساد بمعنى طريان العدم بالفعل

او بالامكان تاطرق لو تعدد صغرى قال فضلا عن الوجود اشارة الى الكبرى بتحقيق رحمه الله

عن الوجود لان امكانه على هذا التقدير يستلزم امكان التمانع المستلزم للمفاسد

المذكورة فالمراد بالفساد عدم التكون والمشركون هم الثنوية بالالهين النور هو

مبدء الخيرات والظلمة مبدء الشرور والمجوس القائلون بان هرمن مبدء الشرور ق

يزدان مبدء الخيرات قلنا لو كان مبدء الخير والشر واحدا لزم كون الواحد خيرا وشريرا

والجواب منع الملازمة ان اريد بالخير من غلب خيره وبالشرير من غلب شره ومنع استحالة

اللازم ان اريد خالق الخير وخالق الشر في الجملة غاية الامر انه لا يصح اطلاق لفظ الشرير

لظهوره فيمن غلب شره والمثلثون للولد وهم النصارى القائلون بان المسيح ابن الله

ق لان امكانه دليل الملازمة الصغروية ق امكان التمانع اي التوارد فالمراد بقوله الخ الى دليل التمانع مثلا

ق للمفاسد اي احدها ق والمجوس كلامه ظاهر في ان المجوس ليسوا من الثنوية وعبارة شرح المواقف صريحة

في انهم منهم هذا ثم انه الفرق بينهما في مجرى اللفظ والا فليس المراد هم النور والظلمة حقيقتهما قلنا فالواسطة

الفريقان ق منع الملازمة مع تسليم استحالة اللازم ق ومنع استحالة وتسليم الملازمة ق في الجملة اي سواء كان

الخير الشر او غلب احدهما ق وهم النصارى الاولى كالنصارى ليكون اشارة الى اليهود القائلين بان عزيرا

ابن الله والى من يقول ان الملائكة بنات الله تعالى عما يقول الظالمون

حيث ولد بلا اب وورد في الانجيل ذكرهما بالاب والابن والجواب بعد تسليم صحة

النقل بلا تحريف ان معنى الابوة الربوبية وكونه المبدء والمرجع ومعنى البنوة التوجه

الى جانب الحق بالطلب كابن السبيل او التشريف او الكرامة وعبدة الاصنام والكواكب

لاستلزام استحقاق المعبودية الوجوب لحصر استحقاق العبادة شرعا في الواجب واما

القائلون بقدم الصفات وهم الاشاعرة والقائلون بخلق الحيوان من اضافة المصدر

لفاعله واللام الداخلة على المفعول اعني قولهم لافعاله لتقوية العمل والشيطان للقبائح

والشرور وهم المعتزلة والقائلون بخلق العقول للنفوس ولبعض الاجسام كالافلاك

ق لاستلزام علة لاشتراك الفرق الخمس ان كان الخلق واحدا من عند الاولين حادثين من النور والزوال

ولاشتراك من عدا الاولين ان كانا قديمين اليهم عندهما فتامل ق الوجوب يتجه انه لاشتراك بدون الا

لتزام وبدون كون اللازم بينا في القبائح اقول الشيطان داخل في قولهم افعال العباد مخلوقة لهم كالملائكة

والجن فلا وجه لتخصيصه منهم بالذكر الا ان يقال انه اشار الى ان المعتزلة وان وافقوا الثنوية والمجوس في كون

الشيطان مبدء القبائح والشرور لا يكونون مشركين لعدم اعتقادهم قدمه ووجوبه ولعدم قولهم بكونه خالقا

للاجسام القبيحة الضارة بخلاف الثنوية والمجوس فالمراد بالقبائح الافعال القبيحة ق للنفوس قدم

ان الخالق لما في عالم العناصر عندهم هو العقل العاشر بالاستعدادات الحاصلة بالاوضاع الفلكية لا الافلاك

ق كالافلاك ان اراد بالخالق الى العناصر فالمراد بقوله الاتي لما في عالم العناصر الموالية المثلثة اما على تحقيق

كالافلاك وخلق الافلاك بالاستعدادات الحاصلة باوضاعها لما في عالم
العناصر على ما سبق اليه وهم الفلاسفة فيبالغون في التوحيد فاصحابنا يبالغون
في نفي تعدد الخالق والمعتزلة في نفي تعدد القديم والفلاسفة في كونه واحدا من جميع
الجهات حتى لا يصدر عنه الا الواحد الا ان القول بتعدد الذوات القديمة الموجدة لذوات
مستقلة كما قاله الفلاسفة خطب هائل لان قدم ما يقوم بنفسه وكذا خلق الاجسام
من جملة خواص الالوهية لا خلاف لاهل الاسلام في ذلك والمبحث الثاني الواجب
لان كل جسم مركب محتاج الى جزئه هو غيره وكل محتاج الى الغير ممكن لان ذاته من دون
الغير لا يكون كافيا في وجوده وان لم يكن ذلك الغير فاعلا له ولا عرض للاحتياج
قوله في نفي تعدد الخالق وان لم يبالغوا في نفي تعدد القديم ق في نفي تعدد القديم وان لم يبالغوا في نفي تعدد الخالق
ق الا الواحد وان لم يبالغوا في نفي تعدد القديم والخالق ق الموجدة كانه الاولى او الموجدة اه لاستقلال الكل من
التعددين فيما ذكره واليه يشير قوله الخ وكذا خلق الاجسام ق من خواص الالوهية فيلزمهم القول بتعدد الواجب
فيكونون مشركين وفيه ما مر ق لان كل جسم صغرى ق محتاج اي وكل مركب محتاج في الوجود وكتب ايضا اشارة
الى الكبرى في الاولى ق الى جزئه الحولي او المقداري ق هو غيره بمعنى نقيض هو هو ق وكل محتاج كبرى ثانية ق
الى الغير اي حتى كان وكتب ايضا واذا ضم النتيجة اعني كل جسم ممكن الى صغرى معلومة اعني ان الواجب ليس بممكن ينتج
من الشكل الثاني المطلوب اعني الواجب ليس بجسم ق فاعلا له بل علة مادية تامة ق للاحتياج اشارة الى صغرى
المسئلتين واما التركيب الذي ذكره الخ فهو حقيقة اوسط لدليل صغرى المسئلة الاولى فافهم

الى محل تقومه ولا متحيز للزوم قدم الحيز لامتناع المتحيز بدون الحيز واللازم باطل
لما مر من حدوث ما سوى الواجب وهذا انما يتم لو كان الحيز موجودا لا موهوما لكن
التحيز عليه محال سواء كان الحيز موجودا او موهوما اما اذا كان موجودا فظاهر واما اذا كان
موهوما فلان تجويز امر له تعالى كان محالا عليه تعالى على تقدير وجوده محال على ان ادراك الوهم انما هو
للمعاني المتعلقة بالماديات والله تعالى منزه عن ذلك هذا ويجوز ان يكون المراد للزوم قدم
الحيز لازم وجوبه على تقدير وجوده وثبوته له تعالى فلا مرشيئي وامكان الواجب تعالى عن ذلك لان
المتحيز محتاج الى الحيز والاحتياج من خواص الامكان دون العكس لجواز الخلاء وا
ق هو قدم اه اشارة الى المقدمة الشرطية اي لو كان متحيزا لكان حيزه قديما لامتناع دليل الملازمة ق واللازم
باطل مقدمة رافعة ق لما مر دليل الرافعة ق ما سوى الواجب قد يقال ان ما مر هو حدوث الاجسام والاعراض
الحالة فيها لا حدوث الجواهر المجردة ايضا فلا يتم الدليل على القول بان الحيز هو البعد المفطور ايضا فتامل ق وهذا انما
يتم ان كان عطفا على اللازم فبناء على حمل القدم على معناه الحقيقي اعني الوجود الغير المسبوق بالعدم والمعنى ان
لزوم قدم الحيز على تقدير كونه تعالى متحيزا انما يتم لو لم يكن موهوما واما اذا كان موهوما فلا يتصف بالقدم او عطفا
على الرافعة فبناء على حمله على الازلية والمعنى ان الحلاء قدم الحيز وازليته انما يتم لو كان موجودا لان المثبت
لما مر حدوث الموجود لا وعدم ازليتها لا موهوما لجواز قدم المعدومات وازليتها ق وجوده محال اي على تقدير
عدمه الخ وكتب بعضه وفيه ان اتصافه تعالى بالامور الاعتبارية المتجددة جائز بلا دافع مع امتناع اتصافه بذلك
على تقدير وجودها لامتناع قيام الحوادث به تعالى ق المتعلقة تعلق الظرف بالمظروف او الصفة بالموصوف ق فلا
يرد شيء لكن لا يثبت حينئذ انتفاء تحيزه تعالى لجواز موهوم ق لان المتحيز في هذا التعليل نشر على غير ترتيب اللف
محتاج اي في الاتصاف بالحيز ق والاحتياج مع سواء لان في الوجود او في التحيز وكتب بعضه عرض لجواز ان يكون
احتياج في الوجود من خواص الامكان لان الاحتياج مطلقا الا ترى انه تعالى محتاج في اتصافه بالمعية لزيد الى وجود زيد

لجواز الخلاء والمستغني عن الواجب أولى بالوجوب ولا جوهر لا مكان له لأنه عند
المتكلمين يتحيز بذاته وكل حادث وكذا كل متحيز ممكن وعند الحكماء ماهية إذا وجدت
في الخارج كانت لا في موضوع وهذا إنما يتصور فيما وجوده زائد على ماهيته ولو أريد
بالجوهر القائم بنفسه وبالجسم الموجود فيمتنع شرعا أيضا لعدم إذن الشرع وإحباطا
لإيهامه المعنى الذي لا يجوزه العقل وليس في جهة لأنها منتهى الإشارة ومقصد
العقل فلا يكون الا الجسم والجسماني والطول إما أن جسم على صورة الإنسان أو شاب أمرد
قبل شيخ أشمط أو غيره فقيل مركب من لحم ودم وقيل نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء

في لجواز الخلاء فيه أن هذا إنما يفيد استغناء الجزء لكونه متحيزا فيه عن المتحيز ولا يفيد استغنائه عنه في الوجود
ق لا مكان له كبرى الشكل الثاني والصغرى قولنا الواجب ليس بمكان ق وعند المتكلمين دليل الكبرى قوله
ماهية أخذ كون الجوهر حكما من تعريفهم هذا ليس بواضح من أخذه من تقسيمهم الموجود إلى الواجب والممكن والممكن
إلى الجوهر والعرض بل هذا واضح وذلك الأخذ وكتب أيضا الإيجاب أيضا الشيخ هو صورة ما به يجاب عن السؤال بما هو
والأخذ في التعريف الجواهر الجزئية ق زائد على ماهيته نوقش فيه بأن زيادة الوجود المطلق القائمة
فلا يكون في صدق هذا التعريف ودفع بأن المراد بالوجود الوجود الذي به موجودية في الخارج وهذا عين في
الواجب وزائد في الممكن ق لا نعم اسم صوري ق فلا يكون متجهة بجوهر

وفي جهة العلو مماسًا للعرش او محاذيا له تمسكا بظواهر الآيات كقوله تعالى وجاء
ربك والرحمن على العرش اليه يصعد الكلم الطيب ويبقى وجه ربك يد الله فوق ايديهم
الى غير ذلك وبان كل موجود اما جسم او جسماني اي حال فيه والواجب تعالى يمتنع ان
يكون حالا في الجسم لامتناع الاحتياج فتعين ان يكون جسما وبان كل موجود اما متحيز
او حال فيه وتعين كونه متحيزا لما مر وانه اما متصل بالعالم او منفصل عنه وايا ما كان
يكون في جهة منه جرما له لعدم تمام انحصار هذه المنفصلات كيف وليس تركيبها من الشيء
ونقيضه او المساوي لنقيضه والنصوص مؤولة تاويلات موافقة لما عليه الادلة
القطعية العقلية على ما ذكر في كتب التفاسير سلوكا للطريق الاحكم الموافق للوقف على والراسخون
في العلم او العلم بمعانيها مفوض الى الله تعالى مع اعتقاد حقيتها جريا على الطريق
الاسلم الموافق للوقف على الله والبحث الثالث لا يتحد بغيره لما سبق في امتناع

قوله اي حال فيه اي حلول الوصف في المحل او الجزء في الكل لكن قوله لامتناع الاحتياج لا يخصه بالاول وايضا
لو لم يكن الجسم عند القائل مؤلفا لا من الجواهر الفردة ولا من الهيولى والصورة تامل قوله لنقيضه بل تركيبها
من الشيء ومن جنس النقيض تحقيق

امتناع اتحاد الاثنين وللزوم الانقلاب ان صار ممكنا كالغير او اجتماع الوجوب
والامكان ان بقي على وجوبه ولا يحل في غيره لانه يستلزم التحيز والاحتياج وذلك
باطل لامتناع الاحتياج وامتناع التحيز على الله تعالى وحكى الحلول والاتحاد عن
النصارى في حق عيسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام وعن بعض الغلاة من الشيعة
في حق علي كرم الله وجهه والبحث الرابع يمتنع اتصافه تعالى بحادث يمنع الموجود بعد
العدم خلافا للكرامية لانه اي الاتصاف به تغير وهو على الله تعالى محال واعترض بانه
ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال فالكبرى نفس المتنازع وان اريد تغير
في الواجبية او تاثر وانفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث معلول
الذات ولانه يمتنع في الازل والا لزم جواز ازلية الحادث فيلزم على تقدير الجواز
قلب كالغير اي وصار الغير واجبا كالواجب قوله والامكان في شيء ولحدق على وجوبه اي وبقي الممكن على
امكانه ق ولا يحل اي لا حلول المظروف في الظرف ولا حلول الموصوف في الصفة ق لامتناع قد يقال ان فيه
مصادرة نظرا الى الشرح تامل ق يمنع الموجود اي بالوجود الحقيقي لا الرابطي والا فيشمل نحو الاضافات
الحادثة الآتية ق لجواز ان يكون كان هذا السند محققا بالشق الثاني فالمنع بالنسبة الى الشق الاول مجرد
قوله الذات لا الغير وكتب الضمير اي بالاختيار والا لزم التسلسل او قدم الحادث ق يمتنع في الازل صغرى و
الكبرى اي وكل ممتنع في الازل وقوعه بل جوازه فيما لا يزال موجب للانقلاب مطلوبة وقوله فيلزم الانقلاب
اشارة الى النتيجة ق لزم جوازه نتيجة منع الملازمة ان اريد جواز ازلية الامر الحادث مع اتصافه بالصفة الحادثة
ومنع بطلان اللازم ان اريد جواز ازليته مع عدم اتصافه به ق تقدير الجواز فضلا عن الوقوع يجوز كيف

فيما لا يزال الانقلاب من الامتناع الى الجواز وذلك باطل ورد بان الممتنع في الازل
هو الاتصاف في الازل لا فيما لا يزال ولانه يوجب نزول الضد وضد الحادث حادث
لانه منقطع الى الحادث ولا شيء من القديم كذلك لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
فيلزم عدم الخلو عن الحادث لامتناع الخلو عن الشيء وضده وجوب يا بزان اريد با
لضد ما هو المتعارف فلا نم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو عن الضدين وان
اريد مجرد ما ينافيه منع ان عدم كل شيء ضد له فلا نم ان ضد الحادث حادث واقول
ان كان قيام الحادث به تعالى محالا لزم ان يكون قبلنا قصا والا وجب تنزيهه تعالى
عنه واما الاتصاف بما لا تعلق حادث صفة التعلق او مضاف اليه كالعلم والقدرة
قوله ورد منع الصغرى ان اريد امتناع الوقوع اللا يزالي في الازل والكبرى ان اريد امتناع الوقوع الازلي
فيه ممنوع لان الممتنع المقابل للواجب والممكن هو الذي امتنع عليه الوقوع مطلقا لا الوقوع الخاص كا
لوقوع الازلي لكن ق بان الممتنع وبانه لو تم للزم ان لا يوجد حادث بل لا يجوز فما في النص الشرحي نقض
تفصيلي وهذا اجمالي ق هو الاتصاف بما يقع ق لا يزال وقوعه اي ولا يزال من امتناع ازلية الشيء ازلية
امتناعه وبعبارة اخرى لا يلزم من ازلية الامكان امكان الازلية ق لانه منقطع اي لحقه العدم الطارئ ق عدمه
الطارئ قوله تنزيه تعالى قد يقال ينتقض بخلقه للعالم فالجواب له جواب لقيام الحادث ق صفة التعلق اي تعبير
بالحادث دون المقيد بحيث الثاني قوله كالعلم والقدرة التمثيل بالعلم انما يصح على القول بان للعلم تعلقين
تعلقا ازليا باشياء الحوادث وتعلقا لا يزاليا باعيانها فلا يلزم الجهل بالحوادث اي قدمها سمرقندي رحمه الله

شارح

كالعلم والقدرة او بما يتجدد من السلوب مثل كونه اولا او آخرا والاحوال كالعالمية المتجددة

بتجدد المعلومات فليس من المنازع فصل في الصفات الوجودية كالعلم و

القدرة والارادة وغير ذلك والحق انها زائدة على الذات في الوجود لا في التعقل فقط

لانها محمولات على الذات بطريق الاشتقاق وصدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت

ماخذ الاشتقاق وزيادته عليه اذ لا يعقل من العالم الا من له العلم والعلم وجودي

ق مثل كونه التمثيل بهذه الامثلة للسلوب لا للوصول لعدم تجددها واما التمثيل له فلكونه تعالى ليس هو زيد

او ليس قبله في المواقف كلام امتنع اتصافه تعالى به قبل ليس بمتجدد والا فيجوز تجدد سلبه كالمثالين المذكورين

قوله او لا او آخرا قوله التمثيل بالاولية للاضافات وبالثاني للوصول فان الآخرية بالفعل لا يؤدي الى الحصول

بعد ان كان بالنسبة الى جميع العالم وحصل انه كان بالنسبة الى اجزائه ق كالعالمية اي عند ابي الحسين والمعتبر

يدتيه الكاهية والسامعية والمبصرية الحادثة تحدوث المسموع والمبصر عند الجبائيين ق الوجودية

اي المنسوبة الى الوجود الحقيقي ق في الوجود المطلوب هنا اثبات زيادتها دون اثبات وجودها فان

وجودها في الجملة سواء كان بطريق العينية او لا لا كلام فيه بل الكلام في الزيادة فقول الشارح وصدق

المشتق على الشيء اه اي المشتق من امر موجود فلا يرد النقض بالواجب والموجود مثلا حيث لا يدل صدقه

على زيادة الماخذ في الوجود ق بطريق الاشتقاق اي بالادلة السمعية ق لثبوت ماخذه هذا هو الوجود

الرابط كانه اشار به الى رد من زعم انه تعالى مريد بارادة حادثة غير قائمة به تعالى بل ما قائمة بذاتها

ومتكلم بكلام غير قائم به تعالى وسيأتي تحقيقه ق وزيادته عليه اي في الوجود الخارجي الحقيقي ق والعلم

وجودي بمعنى صفة زائدة اضافية او بمعنى صورة حاصلة بعقوبت

فيكون زائدا على الذات في الوجود وكذا القادر في غيره ولا يجوز ان تكون نفس

ذاته اذ لو كان علمه ذاته لما افاد حمله عليه لعدم التغاير على هذا التقدير ولم

يتميز الصفات لانها كلها هي نفس الذات فكان العلم هو الحيوة والحيوة هي

القدرة وكذا البواقي ولكان العقل جازما بتلك الصفات ولم يفتقر الى الاستدلال

بالبرهان لان كون الشيء نفسه ضروري وايضا على هذا التقدير جاز اتصافه

اي العلم بما يتصف به الذات فيكون علمه واجبا لذاته قائما بنفسه صانعا معبودا

الى غير ذلك من الكمالات وليس كذلك وفاقا فقد علم ان الكلام انما هو في العلم

والقدرة ونحوهما مما لا يحمل بالمواطاة بل بالاشتقاق فاذا كانت نفس الذات

قيلا افاد حمله اي مواطاة ان كان الدليل الزاميا لان حمل المواطاة انما يصح عند الخصم او اشتقاقا ان كان

تحقيقيا وتوجيه ان افادة الحمل انما تقتضي زيادة مفهوم العلم على الذات دون زيادة الماصدق لا يقال

ان هذا مختص بكونه الزاميا لاقتضاء الحمل الاشتقاق مع زيادة المفهوم زيادة الماصدق لانا نقول في

هذا التعليل رجوع الى القول الاول قال ولم يتميز الصفات يتجه منع الملازمة ان اريد عدم تميز هما في

المفهوم ومنع الطلان التالي ان اريد بحسب الماصدق وليس كذلك رفع للتوالي الاربعة قوله بالمواطاة

اي عندنا واما عند المعتزلة يجوز حملها بالمواطاة منه

نفس الذات لزم المحالات المذكورة وانت خبير بان التغاير الاعتباري كاف

في دفع المحالات فيجوز ان يكون الذات من حيث انها مبدء التميز والانكشاف

علما ومن حيث انها مبدء التاثير قدرة وهكذا وصدق المشتق انما يقتضي زيادة

العالمية والقادرية ونحوهما مما هو امور عقلية ومعان مصدرية لا العلم والقدرة

وغيرهما مما هي موجودات عينية هي مبدء المعاني المصدرية ضرورة ان المشتق منه

هو المعنى المصدري دون المنشاء وقالت المعتزلة فيه اي في كون الصفات المذ

كورة زائدة على الذات استكمال للذات بالغير فانها كمالات مغايرة للذات والاستكمال

قوله المحالات المذكورة في الوجوه الاربعة الاخيرة ق في دفع المحالات منع للملازمات الاربع ق وصدق

المشتق منع للكبرى ان اريد بثبوت الماخذ فيها ثبوته بعينه على حذف المضاف وتسليم لها كالصغرى

مع التزام النتيجة من غير محذور وان اريد بذلك نفس الماخذ ق استكمال للذات اشارة الى الصغرى وقوله والاستكمال

اه الى الكبرى تقرير القياس لو كانت الصفات زائدة على الذات لكانت الذات مستكملة بالغير ولو كانت مستكملة

بالغير لكانت ناقصة ينتج انه لو كانت الصفات زائدة لكانت الذات ناقصة لكن كونها ناقصة باطل فكون

الصفات زائدة كذلك وقوله فيكون محالا اشارة الى رفع مقدم النتيجة فضمير يكون عائد الى كون الصفات

زائدة لا الى رفع التالي حتى يكون الضمير عائدا الى النقصان لان مقدمات الدليل لا يكون مفرعا بعضها على بعض

فتامل منه

يوجب النقصان بالذات فيكون محالا وفيه تعليل العالمية بالعلم مع انها واجبة

له تعالى لاستحالة الجهل عليه تعالى واستحالة احتياجه الى امر مغاير له يجعله عالما فيجب ان

يكون هو عالما بالذات لا بالعلم وفيه تكثير القدماء وتعدد القدماء كفر كيف وقد كفر

النصارى بزيادة قديمين فبالكثير اولى قلنا لا نم ان لا يكون عين الشيء يكون غيره بل الصفة

لا عين ولا غير ولو سلم انها غير فلا نم امتناع الاستكمال بالغير بمعنى ثبوت صفة الكمال له

واتصافه لذاته بها وانما الممتنع هو الاستكمال بمعنى استفادة صفة الكمال من غيره وهو غير

لازم والعالمية ليست واجبة لذاتها حتى يمتنع تعليلها بل هي لازمة اي يمتنع خلو الذات

وفيه تعليل اي لو كانت الصفات زائدة لكانت العالمية صلاحية العلم والتالي باطل لانها واجبة لكل

واجب لا يعقل الا به فقوله انها واجبة مع الكبرى المطوية دليل للراجحة المطوية ق واستحالة كانه دليل للكبرى

المطوية ق وفيه تكثير اشارة الى المقدمة الشرطية ق وتعدد القدماء دليل للراجحة المطوية ق قلنا لا

ثم حاصل جواب الوجه الاول منع الصغرى ان اريد بالغير ما هو المصطلح او اريد بالاستكمال استفادة صفة الكمال

من غيره وتسليمها مع بطلان تالي النتيجة ان اريد بالغير ما هو المراد عند الجمهور وبالاستكمال ثبوت صفة الكمال

وصفة الكمال التي هي غيره تعالى ق له تعالى ليس في نسخة القسطنطيني ولا في عبارة المواقف بل قال الكلنبوي في حاشيته

عبث ان العالمية ليست صفة عندهم بشيء فعلى هذا الجواب الاول منع المقدمة الراجحة بمنع صغرى دليلها ان اريد بالواجبة الواجبة

الوجود لذاتها او بمنع كبرى دليلها ان اريد بها اللازمة والواجبة الوجود للامر واما على النسخة التي مشى عليها

الشارح فالجواب منع الراجحة ايضا لكن بمنع كبرى دليلها فقط فح يكون قوله فيه والعالمية ليست اه توطئة الجواب باطل

خلو الذات عنها والواجب بمعنى اللازم قد يعلل بما نشاء عن الذات كالعالمية بالعلم
الناشئ عن الذات ولا نم ان القول بتعدد القدماء القدماء مطلقا كفر بل القديم بالذات وقدم الصفات
زمانى ولو سلم فلا نم فى الصفات بل الكفر تعدد الذوات القديمة كما لزم النصارى
فانهم وان لم يجعلوا الاقانيم القديمة ذوات لكن لزمهم القول بذلك لزوما بينا
حيث جوزوا عليها الانتقال قالوا اى المعتزلة فى بقاء الصفات يلزم قيام المعنى الذى
هو البقاء بالمعنى الذى هو الصفة وهو محال لان كلا منهما غير قائم بنفسه فليس احدهما اولى
بالمتبوعية من الآخر قلنا المستحيل قيام العرض بالعرض لان قيام العرض هو التبعية
قوله تعدد القدماء حاصل هذا الجواب منع الملازمة ان اريد بالقدماء القدماء بالذات او بالزمان وكانت
ذوات ومنع بطلان التالى ان اريد بها ما هى صفات ق الاقانيم وهى العلم والحياة والوجود ق ذوات للتهم
يعنى ان الكفر لا يكون بالالتزام كذلك يكون بكون اللازم بينا والاول وان كان منتفيا لكن الثانى ثابت قوله
جوزوا عليها اما تجويز الانتقال على العلم فلقولهم بوقوعه فى حق عيسى واما فى الحياة فبالقياس على العلم واما فى
الوجود فغير محتاج اليه لذاته لانه عندهم عين الذات ولذا كان القدماء عندهم ثلثة فقوله عليها اى على اثنين منها
فتامل قوله يلزم قيام اه تقرير هذا الدليل لو كانت الصفات زائدة لكانت باقية ولو كانت باقية لزم قيام المعنى
بالمعنى فلو كانت زائدة للزم قيام المعنى بالمعنى لكن التالى باطل فالمقدم مثله ق وهو محال رافعة ق لان كلا صفوى
ق غير قائم وكل امرين ليس احدهما قائما بنفسه ليس احدهما اولى بالمتبوعية من الآخر ق فليس احدهما نتيجة ق
قلنا منع للمقدمة الرافعة بمنع كبرى دليلها تامل شرح

في التحيز فلا يقوم احد العرضين بالآخر كما سبق والمعنى اعم من العرض لصدقه على الامور الاعتبارية

والصفات القديمة الغير المتحيزة والقيام فيها هو الاتصاف ويجوز ان يكون معنيين مناسبة

بحيث تعتبر احدهما موصوفا والآخر صفة ولو سلم ان قيام المعنى بالمعنى مطلقا مستحيل فنقول هي

باقية ببقاء الذات فهي قائم بالذات لانها ليست غير الذات وعترض بان الصفات كما انها ليست

غير الذات ليست عينها ايضا فكيف يجعل بقاء الذات بقاء لها ولهذا لا يتصف بعض صفات الذات

مع انها ليست غير الذات بالبعض هذا وقد سبق منا في بيان الغيرية ما ينفعك في دفع

الاعتراض فتذكر او بقاؤها عينها لما ان وجود كل شيء عينه عند الشيخ

ق في التحيز اي استحالة التحيز ق والقيام فيها اي والبقاء اعم من الامور الاعتبارية ومن الصفات القديمة ق قح

باقية منع الصغرى ان اريد بالذات كون الصفات باقية ببقائها ويلكري ان اريد به كونها باقية ببقاء الذات

فارشاد باخير هذا المنع عن المنع السابق الى ضعف هذا وقوة ذلك ق وعترض اثبات المقدمة الاولى بابطال السند

ق لا يتصف يتجه ان يختار ان يكون عدم الاتصاف لانتفاء المناسبة المعتبرة احدهما موصوفة والاخرى صفة او

بقاؤها منع الكبرى لا ق كل شيء عينه فيه ان هذا الجواب لا يلائم ما حمل المصنف عليه كلام الاشعري في بحث الوجود

سموك

عينه عند الشيخ كما مر والبقاء ليس الا وجودا بالنسبة الى الزمان الثاني قالوا على تقدير
زيادة الصفات على الذات كما في الشاهد يماثل قدرته قدرة الشاهد فلا يختلف
آثارهما اي آثار القدرتين فيلزم عدم اختلافهما في خلق الاجسام وغيره بخلاف ما
اذا كانت الصفات عين الذات وفي بعض النسخ يماثل قدرته وعلمه قدرة الشاهد
وعلمه فلا يختلف اي في الغائب والشاهد آثارهما اي لوازم العلم والقدرة فيلزم ما
قدم علمنا وقدرتنا واما حدث علمه وقدرته بخلاف ما اذا كانت عين الذات قلنا
التماثل ممنوع لان مجرد ذلك لا يوجب التماثل ولو سلم فالتماثل لا يوجب التساوي
في جميع الصفات حتى يلزم عدم الاختلاف في الآثار لجواز اختلاف المتماثلات
في الصفات كالموجودات على رأي المتكلمين وعنها القدرة لاستناد الحوادث

ق ليس الا وجودا وقولهم البقاء هو استمرار الوجود بمعنى الوجود المستمر ق لاستناد الحوادث صغرى الشكل
الثاني واثر القديم الموجب اكبراه تقريره الواجب يستند اليه الحوادث والقديم الموجب لا يستند اليه ذلك فهو ليس
بقديم موجب ولك ان تقول ان المقدمة الاولى دليل الراهنة في القياس الاستثنائي والثانية دليل ملازمته لقر
يره لو لم يكن قادرا لم يستند اليه الحوادث لكن عدم الاستناد باطل اما الملازمة فلان اثر القديم اه واما البطلان التالي
فللاتفاق على استناد الحوادث اليه تعالى

اليه تعالى وفاقا اما عندنا فظ واما عند الفلاسفة فلان المؤثر حقيقة هو
الله تعالى وانما الوسائط شروط وآلات واثر القديم الموجب لا يكون حادثا والا يلزم تخلف
المعلول عن تمام علته حيث وجدت في الازل دونه وهذا انما يتم بعد ان يبين امتناع ان يكون
في سلسلة معلولاته حركة سرمدية يكون جزئياتها الحادثة شروطا ومعدات في حدوث
الحوادث على ما زعموا وقد بيناه بما لا مزيد عليه فراجعه ولا يستلزم ارتفاع ما ثبت بالايجاب
ارتفاع الفاعل الموجب لان ما ثبت بالايجاب من لوازم ذات الموجب وارتفاع اللازم يستلزم
ارتفاع الملزوم لكن ارتفاع الحادث جائز بل واقع وقد يقال الملزوم هو مجموع الذات والشرط
ق هو الله تعالى هذا على تحقيق مذهبهم دون ظاهره وانت اخبر حمل الاسناد على الاستناد بلا واسطة فجعل كلام
المص مبنيا على تحقيق مذهبهم من ان يكون ابقاء الاستناد على الاطلاق وجعل كلام مبنيا على ظاهر مذهبهم لعلاوة
على هذا الوجه انه لا يجوز ان يكون له في سلسلة معلولاته ما هو مختار فيتجه على المص انه لا وجه لترك الاشارة الى ضعف
هذا الوجه مع الاشارة الى ضعف الدليل الاخير اعني دليل الاتفاق والانتظام مع انها سيأتي فيما يتجه عليها قوله
والاولى فالمراد بالاستناد الاستناد بلا واسطة ق هذا الى قوله وقد بيناه اشارة الى ان كون اثر القديم الموجب
حادثا مستلزم لاحد المحاذير تخلف المعلول والتسلسل في المعدات والشروط فجعل الاول لازما ومحالية الثاني
علة الملازمة كما نظره ق ولا يستلزم امر ولانه لو لم يكن مختارا لم يرتفع ما ثبت من الحوادث لاستلزام الا
الايقاع واقع ق لكن ارتفاع هذا هو المقدمة الرافعة المطوية كالنتيجة في المتن ق وقد يقال منع الملازمة بمجرد

والشرط وارتفاع هذا المجموع قد يكون بارتفاع الشرط ولامتناع استناد مواضع
الكواكب والاقطاب واستناد اختلاف الاجسام في الاوضاع والاشكال الى
غير المختار فان خصائص الكواكب والاقطاب بمجالها لو لم يكن بالقدرة والا
حتى يلزم الترجيح بلا مرجح لان نسبة الموجب الى جميع اجزاء البسيط على
السواء واختلاف الاجسام في الاوصاف لا يكون الا لخصص لا يكون نفس
الجسمية او شيئا من لوازمها لاشتراكه بين الكل بل امر آخر فينقل الكلام الى
اختصاصه بذلك الجسم او ينتهي الى قادر مختار وقد يقال يجوز ان يكون في

قوله ولامتناع اي ولانه لو لم يكن مختارا لم يستند اليه موضع الكواكب اه لامتناع استناده لكن الاستناد
ثابت وفاقا اما على مذهبهم ان كان المراد بالاستناد اعم مما يكون ابتداء او بالواسطة او على تحقيق
مذهبهم ان كان المراد ابتداء وفقط ق لزم الترجيح اي التخصيص بلا مخصص قوله امرا آخر سواء كان
صورة نوعية او لا ق وقد يقال وقد يقال هذا حمل الاستناد في هذا الوجه على الاستناد الابتدائي حتى
يكون الكلام مبنيا على تحقيق مذهبهم فلا يتجه هذا هذا سحر

سلسلة معلولاته ما هو مختار لكن يرد عليه ان ما ذكر عندهم ازلي فكيف يستند
الى المختار وقد يتمسك بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع وهل يتم الاقرار
قبل التصديق بكونه قادرا عالما فيه تردد كذا في شرح المقاصد وبان القدرة على ايجادها
من العلم والحيوة وكذلك صفات كمال واضدادها من العجز والجهل والممات يستلزم
نقص يجب تنزيه الله عنه وهذا فرع مقدمات ربما يناقش فيها مثل جواز اتصافه
ق فمن يرد يعني ان المص لهذا لم يشر الى ضعف هذا الوجه مع انه اشار الى ضعف الدليل الاخير ق عندهم
اي المشائين دون الاشراقيين القائلين بقدم مادة غير السموات والارض كما سبق ق ازلي او مستند الى
الموجب فعلى هذا يتم هذا الدليل الزاما لهم وللاشراقيين فتامل ق الى المختار فيتم هذا الدليل الزاما لهم والا
يتم تحقيقا ق وهل يتم اشار وبالمناقشتين الاتيتين الى ضعف الادلة الثلثة الذي اشار اليه المص بقوله وقد
يتمسك ق بكونه عالما الظ الجزم بعدم تمام الاقرار قبل التصديق بكونه عالما لا الترديد وسياتي قول المص في
بحث العلم واثباته بالسمع بعد بخلاف مثل القدرة ق وبان القدرة صغرى اقام المص دليل مقدمات القياس الاتي
مقاما ولتب بعضه كان حال الاستدلال بها لو لم يكن الواجب قادرا وعالما وحيا مثلا لكان عاجزا وجاهلا وميتا
لكن الاتصاف بهذه باطل فهذه المقدمات الثلث الاول مبني لاستلزام الدليل الاخر فلو لم يثبت كلامها لم يكن
الاتصاف باشار القدرة اولى من الاتصاف باشار العجز والمقدمة الاخيرة مبني للمقدمة الرابعة وبقي مقدمات اخر
هنا اشار اليها بذكر المثل شتان منها مبني الملازمة وهما عدم جواز خلو المحل عن الشيء وضده وكون تلك الامور
اضدادا اذ لو كانت عدما لكان لم يلزم الاتصاف بها من خلوه تعالى عن تلك الصفات الكاملة لجواز انتفاء
القابلية راسا والثالثة مبني الرابعة وهي وجوب تنزيه تعالى عن كل النقائص ق صفات يجب اتصافه تعالى بها
ق صفات كمال بيان لترجيح الاتصاف بها على الاتصاف باضدادها ق من العجز والجهل صغرى ق سمات
نقص دليل المقدمة الرابعة ق يجب تنزيه كبرى سموت

اتصافه بتلك الاوصاف وكونها كمالات في حقه تعالى ووجوب اتصافه بكل

كمال وكون اضدادها نقصا في حقه وبان اتقان العالم وانتظامه لا يتصور الا من

قادر عالم وقد نوقش فيه بانه مبني على ان ما نشاهده من الارض والسماء مستند

الى الواجب ابتداء لا الى بعض معلوماته تمسك المخالف بان تعلق القدرة بأحد

المقدورين المتساويين بالنظر الى نفس القدرة لا يكون الا لمرجح والا لزم انسداد

باب اثبات الصانع لان مبناه على امتناع الترجيح بلا مرجح وافتقار وقوع الممكن

ق ووجوب اتصافه هذا هو الكبرى المطوية من القياس الاول ان نظيره المحذوف بقرينتها هو الكبرى المطوية من القياس

الثاني ق وكون ضداده نقصا قد يتوهم ان في كلامه حينئذ كاحيث حذف هنا ووجوب تنزيهه عن كل النقائص بقرينة

قوله ووجوب اتصافه بكل كمال وحذف بعد قوله المعنى وصفات خالقه قوله يحب اتصافه تعالى بها بقرينة قوله يجب تنزيهه

الله تعالى عنها ثم ان قوله ربما يناقش فيها اي في الجزء من حيث الجزء والا فالمقدمة الثالثة وما حذف بقرينتها

لا مناقشة فيها صريحا لعدم مناقشة الشارح الفاضل الجلبي ق وبان اتقان اي وبانه لو لم يكن قادرا وعالما

لما كان العالم متقنا ومنتظما لكن التالي باطل لمشاهدة اتقانه وانتظامه وما ذكره المص دليل الملازمة والمقدمة

المذكورة منع لها ق لا يتصور اي بالضرورة ق قادر من القدرة بالمعنى العام والا فالاتقان والانتظام يتصور

من الموجب الخ ق تمسك المخالف تمسك استند التمسك الاول بان اه ق بان تعلق اي بانه لو كان قادرا

لكان تعلق قدرته لمرجح وكلما كان تعلق قدرته لمرجح لزم التسلسل فلو كان قادرا لزم التسلسل ولتنبه ايضا اشارة الى

الملازمة الصغروية ق الا لمرجح المرجح هنا بمعنى الداعي ق بلا مرجح هنا بمعنى المؤثر كما اشار الشارح

بالمعنى التفسيري

الى مؤثر وينقل الكلام الى التأثير في ذلك المرجح فيتسلسل المرجحات وبانه

اى تعلق القدرة اما قديم فيكون الاثر قديما لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة

او حادث فلا بد له من تعلق حادث اخر وهكذا فيتسلسل الحوادث وبان الاثر

انما يصدر بعد تمام الشرائط ضرورة وح اى حين تمام الشرائط وجب صدوره بحيث

لا يتمكن الفاعل من الترك لامتناع التخلف فلا فرق بين الاختيار والايجاب وبان

الاثر للمختار ان كان اولى من الترك لزم الاستكمال بالغير او لا يكون اولى له فالعبث

وكلاهما محال عليه تعالى وبانه لو امتنع الاثر في الازل وقد صار ممكنا فيما لا

ق ذلك المرجح اى الداعي ق المرجحات اى الدواعي المجتمعة في الوجود ق وبانه اى التمسك الثاني بانه لو

كان قادرا لكان تعلق قدرته اما قديما او حادثا وكلما كان قديما كان الاثر قديما وكلما كان حادثا لزم التسلسل

في التعلقات وكلاهما باطل ق فيكون الاثر تالي كبرى الشق الاول من الصغرى ق فلا بد له اشارة الى دليل كبرى

الشق الثاني ق من تعلق اخر اى للقدرة وكتب بعضه لان ذلك التعلق امر ممكن محتاج الى الايجاد ق فيتسلسل

الحوادث اى التعلقات للقدرة المجتمعة لا المتعاقبة كالمعدات لان الكلام في المختار فالاستدلال

تحقيق وكتب بعضه تالي كبرى الشق الثاني من الصغرى ق وبان الاثر اى الثالث بانه لو كان قادرا مختارا لكان

اثره بعد تمام الشرائط وكلما كان بعد تمامها لا يكون فاعله مختارا وهذا خلف ق انما يصدر اشارة

الى الصغرى ق وح اشارة الى الكبرى ق وبان الاثر اى والرابع بانه لو كان مختارا لكان اثره اما اولى او لا

وكلما كان اولى لزم الاستكمال وكلما كان لا اولى لزم العبث ق ان كان اولى كبرى الشق الاول قوله

او لا كبرى الشق الثاني والظ والاق وبانه لو امتنع اى الخاص لو كان قادرا لكان اثره اما ممتنعا في الازل

او ممكنا ولو امتنع اى الاثر في الازل كبرى الشق الاول من الصغرى ق

وقد صار ممكنا فيما لا يزال لزوم الانقلاب من الامتناع الى الامكان او امكن وقد
اوجده القادر المختار فاستناد الازلي الى المختار لان امكانه في الازل مع الاستناد
الى القادر المختار في قوة استناده اليه مع كونه في الازل وذلك باطل وبانه اما
ان يكون معلوم الوجود له تعالى فيجب وقوعه او معلوم العدم فيمتنع وقوعه لاستحالة
الجهل عليه تعالى ولا شيء من الواجب والممتنع بمقدور لزوال امكانه المشترك في الاول والفعل
في الثاني واجيب عن الاول بان المرجح لتعلق الارادة باحد المقدورين المتساويين
بالنسبة الى القدرة لذاتها من غير افتقار الى مرجح كما في اختيار احد الرغيفين فلا تسلسل
ولا انسداد لباب اثبات الصانع الى المفضي الى ذلك جواز تحقق الممكن بلا موثر ولم
قال او امكن كبرى الشق الثاني ق او وجده القادر اي بدون الموجب كان الاولى ان يقول بدل هذا ان النسبة الى
القادر المختار فتامل ق لان امكانه اي الاثر دليل الكبرى الثانية ق في قوة استناده اي استناد وجوده
بالفعل وكتب الخ اذا الممكن حالا يلزم من فرض وقوعه محال ق وبانه السادس ق اما ان يكون اي لو كان فارغ
فاما ه ق ان يكون شق اول من الصغرى ق فيجب وقوعه تالي الكبرى الشق الاول وقوله فيمتنع تالي الكبرى الشق الثاني
ق او معلوم العدم شق ثان من الصغرى ق لاستحالة دليل الكبريين ق ولا شيء دليل رفع التاليين قوله
بان المرجح بمعنى المخصص اي لتعلق الارادة حال هذا الجواب منع الصغرى ان اريد بالمرجح الداعي وتسليمها مع
منع الكبرى ان اريد به المخصص لان ذلك المخصص لا يحتاج الى غير ذاته ق من غير بيان لذاتها ق مرجح بمعنى الداعي
بقرينة النظير ق فلا تسلسل في المرجحات بمعنى الدواعي ق ولا انسداد اشارة الى ان منع الصغرى بمنع
هذه المقدمة من دليلها نحو

يلزم لا ترجيح القادر احد مقدوريه بلا مرجح سوى الارادة وعن الثاني بانه يجوز
تعلق الارادة في الازل بايجاده بمعنى ان يكون المراد هو وقوع ايجاده لا الاثر في وقته فيقع
الايجاد بتاثير القدرة في الاثر فيما لا يزال لانها تؤثر وفق الارادة والتاثير ليس امرا محتاجا
الى تاثير اخر والا لزم التسلسل في صورة الايجاب لهم بل انما يحتاج الى مخصص وداع هو كونه
مرادا كذلك وعن الثالث بان الوجوب بالاختيار والشرط تعلق الارادة عين الاختيار
وليس هذا ايجابا لان الموجب هو الذي يجب منه الفعل نظرا الى ذاته بحيث لا يتمكن من الترك
اصلا والمختار يتمكن بالنظر الى ذاته من الفعل والترك وانما يجب منه الفعل بشرط تعلق الارادة
ق لا ترجيح والحاصل ان الاول هو الحال وليس هو بلازم والثاني هو اللازم وليس بحال ق حاصله اختيار
الثاني من الصغرى ومنع كبره بمنع احتياج تعلق القدرة الى تعلق قدرة اخر واليه اشار بقوله والتاثير ليس
امرا اه ق فيقع الايجاد الظ ترك الايجاد والباء الجارة لان الايجاد والتاثير واحد ق والتاثير كان المراد
بالتاثير تعلق القدرة اطلاق اسم المسبب على السبب لان كلام المستدل في تسلسل التعلقات لا في تسلسل التاثيرات
وليسا بمعنى واحد ولذا ترى الاشاعرة يثبتون تعلق قدرة العبد وينفون تاثيرها تامل ق امرا محتاجا لا يخفى
ان تعلق القدرة وان لم يكن ممكن الوجود بالوجود الحلولي الا انه ممكن الوجود بالوجود الرابطي فيحتاج الى ما
يفيد هذا الوجود ق وداع المناسب تركه ق بان الوجوب حاصله منع الكبرى ان اريد بسلب الاختيار سلبه قبل
تعلق الارادة وتسليمها مع منع بطلان تاليها ان اريد سلبه بعد تعلقه ق والشرط تغيير ق تعلق الارادة
وهذا انما يتم اذا لم يكن تعلق الارادة مقتضيا زائدا الارادة بل كان امرا اختياريا والتزم التسلسل في تعلقات
الارادة ق عين الاختيار بمعنى التمكن من الفعل والترك والتغاير بمعنى الاختيار لم يقل عينه

الارادة وعن الرابع بان العلم الفعل الاولى في نفسه وبالنظر الى ذاته او للغير لا يكون
عبثا ولا يلزم في نفي كونه عبثا ان يكون اولى بالفاعل وان يسمى مثل ذلك عبثا بناء على
خلوه عن نفع الفاعل فلا نم استحالته عليه تعالى وعن الخامس بان الحادث ممكن في الازل
بالنظر الى ذاته لكنه ممتنع وقوعه فيه لكونه اثر المختار لان اثر المختار مسبوق بالعدم فلا يلزم
جواز استناد ما هو ازلي الى المختار بل ما هو ممكن في الازل بالذات ولا استحالة فيه وعن السادس بانه
ق بان الفعل حاصلا اختيار الشق الاول من الصغرى ومنع كبراه ان اريد بالاولى اعم من ان يكون اولى في
نفسه او للغير واختيار الشق الثاني ومنع كبراه ان اريد بالاولى الاولى له تعالى وبالعبث ما كان خاليا عن
النفع ومنع بطلان التالي ان اريد بالعبث ما كان خاليا عن نفع الفاعل ق بان الحادث حاصل اختيار الشق الاول
ومنع الكبرى الاولى ان اريد بالممتنع الممتنع بالغير واختيار الشق الثاني ومنع الكبرى الثانية ان اريد به الممتنع بالذات
بمنع دليلها اعني ان امكانه في الازل في قوة استناده اليه لان الممكن بالذات لا يلزم من فرض وقوعه محال بالذات دون عطل الحال
ويمكن الجواب بخلافه من الوجه الثاني لامتناع اتصافه تعالى بالحوادث بالاولى ان اريد بالامتناع والامكان الامتناع
والامكان بالنسبة الى الوجود الازلي فقط وبالثاني ان اريد بالنسبة الى الوجود اللايزلي وباختيار شق ثالث
ان اريد بالنسبة الى الوجود المطلق استنادها الى وجود ق بانه يعلم اختيار الشق الاول ومنع كبراه
ان اريد كونه معلوم الوجود بالقدرة او الشق الثاني ومنع كبراه ان اريد كونه معلول الوجود مع قطع النظر عن القدرة
وقد يجاب بالاولى لسند ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون العلم موجبا فافهم

يعلم وجوده اى يعلم انه يوجد بقدرته ومثل هذا الوجود لا ينافى المقدورية لكن يحققها

ثم قدرته تعالى غير منقطعة ليست لها طبيعة امتدادية تنتهى الى حد ونهاية ولا يطرأ عليها

العدم ولا مقتصرة على بعض الممكنات بمعنى انه لا تصير بحيث يمتنع تعلقها لان ذلك عجز

ولان المصحح للقادرية هو الذات لوجوب استناد صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية

هو الامكان المشترك بين جميع الممكنات فالله تعالى على كل شيء قدير ولا يخفى ما فى هذا الاقتباس

من الاشعار بدلالة النص على الشمول ايضا وخالف بعض المعتزلة فى القبائح اذ لو كانت

ق اى يعلم اشارة الى ان العلم بمعنى التصديق ليست لها اشارة بهذا وبقوله ولا يطرأ عليه العدم الى ان

معنى قولنا الله تعالى قادر اه ثم امتداد قدرته وزمانها غير منقطعين وصدق السالبة بالنظر الى الاول باتفاق

الموضوع وبالنظر الى الثانى باتفاق المحمول قوله لان ذلك عجز كان الخصم يقول ان القبائح مثلا يمتنع ان يتعلق

بها القدرة فلا عجز والمعطوف الواو فى الشرح فهو للعطف على قوله لان ذلك اه فيقتضى صنيع الشارح ان قوله

لان المصحح اه على القول ولا مقتصرة لا على قوله غير منقطعة ايضا الا ان يجعل قوله بمعنى انه لا تصير اه تفسيرا للموضوع

لا للجزء الثانى ق على الشمول قلت عبر ان اثبات الارسال يتوقف على اثبات الشمول وان لم يتوقف ثبوت الارسال

على ثبوت الشمول بحسب نفس الامر اذ لو فرض قدرته على الارسال فقط لكفى فى صدور الارسال منه وذلك التوقف لان

طريق اثباته ان المعجزة فعل الله تعالى خارق للعادة وقد صدر من مدعى النبوة واذا خالف المختار عادته حين

استدعاه تصديقه باظهار خارق على يده دل ذلك الخارق على تصديقه قطعا وهذا يتوقف على كونه فعلا لله تعالى وكونه

فعلا له يثبت بشمول القدرة لا على قول بعض المعتزلة وهو النظام واتباعه ق اذ لو كانت اى لو امكن ان يتعلق بها

القدرة ش ق فلو ثبت الشمول بالدليل السمعى المتوقف على اثبات الارسال لزم الدور ش

لو كانت مقدورة له تعالى لجاز صدورها عنه وذلك يفضي الى المحال ان كان عالما بالقبح

والى الجهل ان لم يكن ورد بالانم قبح شيئ بالنسبة اليه كيف وهو تصرف في ملكه ولو سلم

فالقدرة عليه لا تنافي امتناع صدوره عنه نظرا الى وجود الصارف وعدم الداعي والبعض

في نفس مقدور العبد لامتناع اجتماع المؤثرين على اثر واحد ورد بان قدرة العبد غير

مؤثرة كما يأتي ولو سلم فيجوز وقوعه لا بكل منهما والبعض في مثله حتى لو حرك جوهرا الى

وحركه العبد الى ذلك الخير لم يتماثل الحركتان لان فعل العبد اما عبث او سفه او توضع

ق لجاز صدورها اي امكن صدوره عنه تعالى وذلك باطل لان ذلك يفضي اه فهذا دليل المقدمة الرافعة ق ورد

بانا لا نم قبح اه منع للمقدمة الرافعة باختيار الشق الثاني من دليلها ومنع ملازمته فافهم ق ولو سلم اي لا نم انه لم

يكن عالما بالقبح لكان جاهلا لجواز ان يكون عدم العلم بالقبح لانتفاء القبح بالنسبة اليه قم وهو عدم كونه عالما با

لقبح منه ق ولو سلم منع للمقدمة الشرطية ان اريد بالجواز فيها الجواز بالنظر الى الذات وللرافعة ان اريد به الجواز

بالنظر الى الذات والغير فافهم ق والبعض في نفس اه وهم الجبائية ق ورد بان قدرة اه مقتضى هذا ايراد ان تقرير الاستدلال

هكذا لو كان متعلق قدرة العبد بالفعل متعلق قدرته تعالى بالفعل لاجتمع المؤثران على اثر واحد لكن التالي باطل فا

لمقدم مثله فالمنع الاول في الشرح منع الملازمة والثاني منعها ايضا ان اريد بالمؤثرين المؤثران المستقلان ومنع الرافعة

ان اريد بهما المؤثران مطلقا واما اذا كان الاستدلال هكذا لو امكن ان يكون مقدورا تعالى ما امكن ان يكون له مقدور العبد لامكن

ارادة لامكن ارادة كل منهما الجار والاثر بالاستقلال ولو امكنت لامكن اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد فلا تجه

شيئ من المنعين المذكورين وان اتجه المنع على كل من الملازمة الصغروية والكبروية بوجه اخر بان يقال لا نم امكان ارادة

كل منهما الجار العبد ولو سلم فلا نم عدم امكان اجتماع المؤثرين لجواز عدم حصول مراد العبد ق غير مؤثرة اي بالنظر الى

كانت مؤثرة بالامكان ق فيجوز وقوعه بان يريد كل منهما ايجاده لا على وجه الاستقلال كما هو مذهب الاستاذ من ان

فعل العبد بمجموع القدرتين ق والبعض وهو ابو القاسم البلخي واتباعه ق في مثله والفلاسفة فيما عدا الفعل الاول على

مذهبهم لكن المصنف لم يتعرض لهذا وان تعرض له غيره لان الكلام في شمول القدرة بمعنى تمكن الفعل والترك ق لان فعل العبد

صغرى اي مثل فعله حتى يمنع القياس ان مثل فعل العبد ليس فعل تع فعلى هذا الجواب منع للصغرى فافهم ق رحمه الله

ولا شيء من فعله تعالى كذلك والجواب انه المقدور في نفسه حركات وسكنات وبالجملة هذه الاحوال
بحسب قصد العبد وليست من لوازم الماهية فانتفاؤها لا يمنع التأثير وبالجملة ما مر كان في بيان
قدرته تعالى بمعنى كونه قادرا على كل ممكن سواء تعلق به القدرة في حد ذاته لا وهذا في بيان شمولها
من حيث وقوع التعلق فالكلام الموجودات مستند اليه واقع بقدرته وارادته ابتداء بحيث
لا مؤثر سواه عندنا بالنصوص الدالة اجمالا على انه خالق الكل لا خالق سواه وتفصيلا على انه خالق
السموات والارض والظلمات والموت والحيوة وغير ذلك من الجواهر والاعراض واعم من
ان يكون ابتداء او بواسطة عند غيرنا من المعتزلة كما سيظهر وبلا اختيار ابتداء او بواسطة
ق ولا شيء كبرى ق ان المقدور اي للعبد وكتب الفه او منع الحصر كما في شرح التلميذ ق وسكنات اي مثلا ليشمل
الالفاظ والوضع وغير ذلك فتامل ق هذه الاحوال يعني ان هذه الاحوال ليست عين المقدور ولا خلافه
ق شمول قدرته اي شمول الامكان تعلق قدرته ق شمولها اي الموجودات ق من الموجودات اي بالوجود الحقيقي او
الرابطي ولذا ذكر الله فيما يأتي الظلمات والموت فالمراد بالخلق هناك افادة الوجود الحقيقي او الرابطي ايضا
ق بالنصوص الدالة الاستدلال بها للشمول بالمعنى الثاني لا الاستدلال بها للشمول بالمعنى الاول في استلزام الدور على
ما مر نقله عن بعض فتامل ق واعم عطف على قوله ابتداء ق وبلا اختيار عطف على قوله بقدرته

او بواسطة عند الفلاسفة ومنها العلم لانه فاعل فعلا متقنا وكل من كان كذلك فهو
عالم اما الكبرى فظاهرة لان من رأى خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة تنبئ
عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلاستناد العالم
بجميع ما فيه من احكام وانتظام وحسن ترتيب وان جاز ان يكون فوقه ما هو اكمل اليه
تعالى ولكونه قادرا مختارا ولا يتصور ذلك الا مع العلم فاكتفى في الاستدلال بالقدرة عليه
اخره في البيان مع كونها تابعة له واثباته بالسمع دور لان التصديق بارسال الرسل و
انزال الكتب يتوقف على التصديق به بخلاف مثل القدرة بمعنى الصفة التي يصح بها الفعل و
ق او بواسطة اي بواسطة العلل المؤثرة على قلم مذهبهم او بواسطة الشروط والآلات على تحقيق مذهبهم ق لانه فاعل هذا
طريق الاتقان والآتي اعني قوله ولكونه قادرا مختارا طريق القدرة وكلاهما مسلكان للمتكلمين الا انه لا بد له شيء منها
على كون العلم صفة وجودية ق وكل من اه الاولى وكل فاعل كذلك تا طرق لان من تنبيه ق تنبئ يحتمل ان يكون صفة
لكل من الخطوط والالفاظ وان كان انباء الاولى بواسطة ق فاعلها عالم اي علما تصوريا بتلك الخطوط والالفاظ
او تصديقيا ايضا بالمدلولات والاغراض ق فلاستناد العالم اي بلا واسطة وفاقا للحكماء على تحقيق مذهبهم ق مختارا
لفظ المختار ليس في نسخة الدربكري ق اخره عن القدرة ق لكونها بحسب التعلق ق تابعة له اي نفسا وتعلقا

والترك واما بمعنى التمكن عن الفعل فالتصديق بالارسال والانزال موقوف عليه قطعا

كالعلم والكلام لان التصديق بالنبي عليه السلام لا يتوقف على اخباره تعالى بانه صادق

في دعواه لجواز ثبوته بمعجزة اخرى وعلمه تعالى لا ينقطع ولا ينحصر اي لا يصير بحيث لا

يتعلق بمعلوم ومحيط بما هو غير متناه كالاعداد ونعيم الجنان ويشمل الجميع الموجودات و

المعدومات الممكنة والممتنعة وجميع الكليات والجزئيات بمثل ما مر في شمول القدرة من

المقتضي والمصحح وخالف بعضهم في العلم بالانه لعدم الانتهاء والتغاير بين المعلوم والعالم

واجيب بان التغاير الاعتباري كاف كما في علمنا بانفسنا وفي العلم بالعلم للزوم لا

تناهي الصفات مع العلوم مع استحالته فان كل موجود بالفعل فهو متناه وجه اللزوم انه

ق لا يتوقف قد يقال ان التصديق بالنبي عليه السلام وان لم يتوقف على اخباره تعالى بذلك لكنه كما توقف على وجوده

تعالى وعلمه كذلك توقف على ثبوت الكلام النفسي له تعالى بوسطة اليه عليه السلام فتامل ق لا ينقطع اي ابدا او

زمانا ق لا يتعلق اي بالفعل ق غير متناه بمعنى لا يقف عند حد ق وخالف الثاني ق بعضهم هم الدهرية كما في

شرح المواقف ق لعدم الانتهاء اللازم داخلا على المقدمة الاولى تقريب الاستدلال انه تعالى لو علم ذاته لكان العالم والمعلوم

اثنين ومتغايرين لكن التالي باطل فالمقدم مثله ق واجيب بمنع الملازمة ان اريد بالاثنينية والتغاير ما هو بالذات

ونسلمها مع منع بطلان التالي ان اريد بذلك ما هو بالاعتبار ق بان التغاير اه بان يقال من جهة امكان الا

نكشاف به يسمى عالما ومن جهة امكان المنكشفية يسمى معلوما ق للزوم لا تناهي اشارة الى المقدمة الشرطية ق وفي

العلم اي وبعض جزء ق لا تناهي الصفات الموجودة الى هي الصور ق مع استحالته مقدمة رابعة ق فهو متناه اي

وفاقا ان كان مترتبا ومجتمعا وعند المتكلمين ان لم يكن مترتبا اذ لم يجتمعا شرح ق رحمه الله

انه لو كان جائز الكان حاصلا بالفعل لان الخلو عن العلم الجائز جهل ونقص ولنقل الكلام

الى العلم به ايضا وهكذا والجواب ان العلم صفة واحدة لها تعلقات هي امور عقلية

لا موجودات خارجية ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الذات عالما والشيء معلوما في الواقع

لان انتفاء مبدء الحمل لا يوجب انتفاء الحمل كما في العمى على ان العلم بالعلم بالشيء هو نفس

العلم بذلك الشيء فان حضور صورة ذلك الشيء كاف فيه ولا يحتاج الى صورة اخرى ق

بغير المتناهي لان كل معلوم متميز وغير المتناهي ليس بمتميز لانه معدوم لاستحالة وجوده

لما مر ولا شيء من المعدوم بمتميز والجواب منع الصغرى ان اريد التميز بحسب الخارج والكبرى ان

ق عن العلم الجائز اي بخلاف الخلو عن العلم الممتنع كالعلم بالعلم ق والجواب ان العلم منع الملازمة بمنع كون العلم

هي الصورة الحاصلة ق على ان العلم اه منع للملازمة ايضا بمنع كون العلم بالعلم غير صورة المعلوم مع تسليم كون العلم

صورة حاصلة ق وبغير المتناهي اي وبعض اخر في العلم اه ق لان كل معلوم صغرى الشكل الثاني ق لانه معدوم

دليل الكبرى ق والكبرى بمنع صغرى دليلها ان اريد بالاوسط المعدوم في الذهن والخارج وكبرى دليلها ان اريد

به المعدوم بحسب الخارج وبالمتميز المتميز بحسبه فتامل

ان اريد بحسب الذهن فهو بالمعدوم لانه نفي محض فلا يكون متميزا والجواب ما مر وخالفت
الفلاسفة في العلم بالجزئيات لتغيرها من حال الى حال فان تغير العلم بها بتغيرها يلزم
تغير ذاته تعالى من صفة الى صفة وان لم يتغير يلزم الجهل ورد بان من الجزئي ما لا يتغير
كذات الواجب وذوات المجردات على رايهم وبان تغير الاضافة لا يوجب تغير المضاف كا
لقديم يوجد قبل الحادث ويتصف بانه قبل الحادث اذا لم يوجد الحادث ثم معه اذا وجد الحادث
ثم بعده اذا فني الحادث فانه تغير اضافة القبلية الى المعية وهي الى البعدية من غير تغير في ذات
ق لانه نفي محض وكل نفي محض لا يكون متميزا ق فلا يكون متميزا وكل معلوم متميز ينتج من الشكل الثاني المعدوم لا
يكون معلوما ق لتغيرها مبنى الاستدلال كون العلم صورة حالة ومبنى الرد الثاني منع ذلك والقول بكونه صفة
ذات اضافة وكتب اليه لانها متغيرة ولا شيء من المتغير بمعلوم له تعالى اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فلانه ان تغير
العلم بما ه ق من صفة الى صفة موجودتين ق وان لم يتغير ونحن نختار الشق الثاني ونمنع الملازمة ولم
كون العلم هو الصورة الحاصلة بانه تعالى علم في الازل ان زيدا يدخل البلد يوم الجمعة في سنة معينة فيما لا يزال
ويخبر عنه يوم السبت التالي له وعلم فيه الضرورة ان كلا اليومين متصفان بصفة الاستقبال قبل مجيئهما وبصفة المضي
عند مجيئهما وبصفة المضي بعد ذلك علما ازليا ابديا ثم غير لزوم محذور اصلا فاذا جاء يوم الجمعة علم بذلك العلم الا
ازلي انه داخل في البلد في زمن متصف بالحضور واذا مضى علم به انه دخل في زمان متصف بالمضي وهذا معنى قوله الا
ان علم الباري بانه سيوجد عين علمه بانه وجد واما ما نقله المص عن اختيار الشق الاول ومنع ملازمته والقول بان
العلم صفة ذات اضافة فيتجه عليه ان طرف الاضافة لا بد ان يكون نفيا محضا فاما يلزم القول بقدم الحوادث
او الجهل في علمه تعالى فان الحوادث ليست موجودة في الازل لا باعيانها ولا باشباحها عندهم ق ورد منع الكلية
الصغرى ق وبان تغيره منع للكبرى المطوية باختيار الشق الاول من دليله ومنع ملازمته ق تغير المضاف
به المضاف المشهوري وهو الصفة بل الذات المتصفة بها لانه العالم لا تلك الصفة فهم ق اضافة القبلية بانه
ق من تغير تغير من صفة موجودة الى اخرى

القديم وهذا اى ما ذكر من ان تغير الاضافة لا يوجب تغير المضاف ففي ما قيل ان علم
الباري بان الشيء سيوجد هو نفس علمه بانه وجد قبل فلا يلزم من علمه بالجزئيات تغير ذاته
من صفة الى صفة وبالجملة فالعلم لا يتغير فضلا عن الذات المتصف به بتغير المعلوم كما
لا يتكثر بكثرته حتى يلزم تكثر الصفات بل لا تتناهى بها كما لا تتناهى المعلومات بخلاف الامر الذي
ينكشف بها الصور ولا تتغير بتغير الصور وهذا اى ما ذكر من ان العلم لا يتغير اه انما يصح اذا
لم يجعل العلم نفس الاضافة فان الاضافة تتغير بتغير المضاف وتتكثر بكثرته بل صفة ذات
اضافة فانه ح لا تتغير ولا تتكثر الا في اضافته ومنها الارادة وهي صفة غير العلم لكنها
تابعة له ولذا اخرها عنه بما يخصص احد طرفي المقدور بالوقوع بالقدرة فانه ظاهر ان
الفاعل المختار احد الطرفين لم يتعلق القدرة به وتعلقها باحد الطرفين لذاتها لا يتعلق

ق ان علم الباري اى الصفة المتعلقة بان الشيء سيوجد عين الصفة المتعلقة بانه وجد ق غير العلم اى العلم
بالنظام الاكمل والعلم بالنفع الزائد كما سياتي والا فلم يتلزم احدانها عين العلم التصوري او العلم بالوقوع ق ولذا اخرها
اقول وجه تاخيرها اخذ العلم في تعريفها عندنا وكونها عين العلم المخصوص عند غيرنا من بلغ لا ما ذكره الشارح فانها تابعة
للحيوة ايضا حتى تقدم عليها ولان القدرة تابعة للعلم مع انها لم توخر عنه والاستدلال كما يصح بالقدرة على العلم
كذلك يصح بالارادة عليه ق لا يتعلق يعني ان قولنا لذاتها احتراز عن تعلق اخر لا غير العلم بالمعلوم وفيه انه لو لم
تعلق الارادة لتعلق اخر لكان امرا اضطراريا لا اختياريا لان كل امر اختياري مسبوق بتعلق القدرة والارادة
ثم انه قد سبق في بحث القدرة ان هذا القول احتراز عن الداعي وكتب ايضا اى لتعلق الارادة ق رحمه الله

لا بتعلق اخر لبيم فان ذاتها تقتضي التعلق به بتبع حجي المقدور لكنها لكونها تابعة

للعلم يتمكن الفاعل من ان يرجح ايا شاء كالجائع بأكل احد الرغيفين وان لم يكن له جهة

سوى الارادة لان المريد لكونه عالما بدفع الم الجوع بكل منهما ولا بد لاختيار احدهما بعينه

فيترجح وقدمها لتوجب المراد اي لا يوجب وجوده في الازل فان وجوده انما هو بتعلق

القدرة وتاثيرها فيه وفق الارادة التي تعلقت بوجوده فيما لا يزال ومعنى كونه مرادا

في الازل انه اراد الله تعالى في الازل ايجاده واحداثه في وقته بتاثير القدرة فيه في ذلك الوقت اه القول

ق ليس اي التعلقات ق لكنها دفع لتوهم استقلالها في ذلك الاقتضاء حتى يلزم الايجاب ق للعلم

يتمكن اه اي للعلم بالغاية والمصلحة بقرينة قوله الآتي لكونه عالما بدفع الم الجوع اه ولان العلم التصوري نسبته

الى الطرفين على السواء فلا يترجح به احدهما بخصوصه والعلم بالوقوع تابع للارادة لان الارادة تابعة له فانه

عالم بوجود الفعل وقوعه لا يكون عالما بالوقوع ق ايا شاء يتجه انه ان كان نسبة ذلك العلم الى الطرفين على السواء

يلزم الترجيح بلا مرجح والا يلزم الايجاب ق لكونه عالما وفيه ان العلم بدفع الم الجوع انما يرجح احد الاكل

على الترك لا الواحد منهما على الاخر فالحق ان الارادة ليست تابعة للعلم بالغاية والمصلحة ايضا ق وتاثيرها

عطف على السبب لا عطف تفسير ق تعلقت في الازل قوله في الازل يعني ان في الازل ظرف لغو متعلق با

الارادة وتعلقها لا ظرف مستقر بان يكون حالا ق بتاثير القدرة اي بتعلقها فافهم

والقول بانها حادثة قائمة بذاته كما هو مذهب الكرامية ظاهر البطلان بما مر من استحالة
قيام الحوادث بذاته تعالى ولان صدور الحادث عنه تعالى ليس الا بالاختيار فيتوقف على
الارادة فيلزم الدور او التسلسل والقول بانها نفس العلم بالنظام الاكمل كما ذهب اليه
الفلاسفة او صفة سلبية هي كون القادر غير مكره ولا ساه كما ذهب اليه بعض المعتزلة
او العلم في فعله تعالى والامر في فعل غيره حتى ان ما لا يكون ما هو امر من فعل غيره لا يكون
مرادا له كما هو قول كثير من معتزلة بغداد او الداعية الى الفعل او الترك بمعنى العلم بنفع
ق الا بالاختيار والا لزم قدم الحادث او التسلسل في المعدات والشرائط ق على الارادة الحادثة كما هو المفروض
ق او التسلسل في الارادات ق كون القادر اي في فعله وفعل غيره كما هو الظاهر الا ان كلامه في الشرح للعقائد النسفية
صريح في ان هذا معنى الارادة من فعله واما في فعل غيره فهو الامر نظرا لمذهب التالي ويمكن ان يوفق بين كلاميه بان
قوله في فعله قيد لكل من كون القادر غير مكره اه او العلم ق بعض المعتزلة وهو الحسين النجار ق او العلم لا فرق بين
هذا المذهب والمذهب التالي له الا باعتبار فعل الغير فان الارادة فيه على هذا المذهب هي الامر وعلى المذهب التالي
هي الداعية ايضا وكتب الصبان اي بالمصلحة ق في فعله كان المراد بالفعلين اعم من الترك فيكون الترك في
المنهيات مرادا له تعالى ق لا يكون مرادا له اي وان وقع وما يكون ما هو امر به فهو مراد له وان لم يقع كايمان
الكافر وطاعة العاصي ق قول كثير نسبه صاحب المواقف الى الكعبي فقط ق او الداعية اي في فعله وفعل غيره

بنفع زائد في الفعل او الترك كما هو مذهب بعض آخر من المعتزلة نفي لما هو معنى الارادة
المعلوم ذلك المعنى لكل منصف وان كان تفسيره متعسرا كسائر الوجدانيات وقد دل
عليه النصوص من الكتاب والسنة فوجب التصديق به والتلزام اي ذلك المعنى الفعل بتابع
القدرة فيه بالاختيار له لا ينافي الاختيار بل يحققه ومنها الحيوة لانه عالم قادر حي
بالضرورة والسمع والبصر لان كل حي يصح ان يكون سميعا وبصيرا وكل ما يصح له تعالى
يثبت له بالفعل لبراءته عن ان يكون له ذلك بالقوة ولدلالة النصوص القاطعة
ق مذهب بعض كابي الحسين والنظام والجاحظ والعلاف وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي كذا في شرح
المواقف ق المعلوم ضرورة ق ودل عليه النصوص اي على كون ذلك معانيا لما ذكر ظاهر النصوص وقوله به اي
بكونه معانيا ق بالاختيار كانه بالنسبة الى الشرح بدل من قوله بتابع القدرة او تفسير له والاختيار الثاني نفي
التمكن من الفعل والترك ق ومنها الحيوة كونه حيا مما اتفق عليه الكل من اهل الملل وغيرهم وانما اختلفوا في معنى حياته
تعالى فعند جمهور اصحابنا وقدماء المعتزلة انها صفة توجب صحة العلم والقدرة وعند الحكماء وابي الحسين
البصري انها كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر واتفقوا على انها فيه تعالى ليست اعتدال المزاج ولا قوة تتبعه كقوة
الحس والحركة ق لان كل حي اي لانه حي وكل حي اه فيتجه انه ان اريد بالحي الحي بحيوة مثل حياتنا المصحح للاتصاف
بالسمع والبصر فالصغرى ممنوعة والحي بحيوة مغايرة لحيوتنا بالماهية فالكبرى ممنوعة ولذا لا يصح عليه بسبب حيوته
الجهل والشهوة والنفرة مع انه يصح علينا ذلك بحياتنا ق ولدلالة الواو في الشرح فهو عطف على مجموع قوله لانه
عالم قادر وقوله لان كل حي فيكون على الامور الثلثة نظرا الى الشرح ايضا شمني

القاطعة من الكتاب والسنة لحيث لا يمكن انكارها واجماع العلماء بل العقلاء على
ذلك ولان الخلو عنها نقص لانها صفات كمال واضدادها سمات نقص والخلو عن
صفات الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص فلما ثبت كونه حيا سميعا بصيرا
ثبت على قاعدة اصحابنا صفات ثلثة قديمة هي الحيوة والسمع والبصر ولا يلزم من قدم
السمع والبصر قدم المسموع والمبصر لان تعلقاتها حادثة كالقدرة وما يقال انها اعتدال
المزاج او صفة تتبعه هي مبدء الحس والحركة وهذا ناظر الى الحيوة والمزاج من الكيفيات
الجسمية التي الحق تنزيهه تعالى عنها وتاثر الحاسة عن المحسوسات ناظر الى السمع والبصر
والحاسة قوة جسمانية الحق تنزيهه تعالى عنها او السمع مجرد العلم بالمسموعات والبصر
مجرد العلم بالمبصرات ليستا صفتين غير العلم ممنوع لانا لا نسلم كون الحيوة والسمع والبصر
ق هذه صفات هذه صفوه اي لان الخلو عنها خلو عن صفات كمال وكتب ايضا وقد مر الكلام على هذا ق والخلو
من اه كبير ق على قاعدة في زيادة الصفات على الذات وكتب ايضا وهي ان حمل المشتق يدل على زيادة مأخذه
الاشتقاق ق لان تعلقاتها لانها انما يتعلقان عند حدوث المسموعات والمبصرات لا قبلها حتى يتصور كالعلم
ما قالوا انه يكون لها تعلقات ازلي ولا يزالي ق وما يقال اي في نفي كونه تعالى حيا وسميعا وبصيرا او في نفي
الاخيرين بحق مغايرتهما لكونه عالما ق مجرد العلم فيمكن ان يكون له تعلقان تعلق ازلي قبل حدوث المسموعات
ولا يزالي بعد حدوثها وقس عليه البصر تمت

ماذكرتم او مشروطة به في الشاهد فضلا عن الغائب غاية الامر انه في الشاهد تقارن

ماذكر ولا حجة على الاشتراط ولان كلا من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم وقد ورد السمع

به فوجب التصديق به واما الشم والذوق واللمس فلم يرد بها الشرع ولم يجوزها العقل

لانها صفات تنبئ عن اتصالات بتعالى الرب عنها مع انها لا تنبئ عن الادراك فانك

تقول شممت تفاحة ولم ادرك ريحها وكذلك الذوق واللمس لكن المذهب انه يدرك متعلقاتها

من الروائح والطعوم والبرودة والخشونة وغير ذلك قال الله تعالى ولا يعزب الآية

ومنها الكلام بشهادة الانبياء عليهم السلام وتواتر القول بذلك عنهم وقد ثبت صدقهم

بدلالة المعجزة مع عدم توقف دلالة المعجزة على صدقهم عليه اى على الكلام وجنابه تعالى

ق غاية الامر منشاء الغلط ق ورد السمع اى ظاهر السمع به او يكون كل مغايرا للعلم ق التصديق به اى

يكون كل مغايرا للعلم ق صفات تنبئ قد يقال ان السمع ايضا ايضا ينبئ عن الاتصال بالهواء الحامل لصوت قوله

تقول شممت قد يقال ان هذا مجاز عن تقريب التفاحة عن القوة الشامة واستجلاب الهواء المحيط بها ق انه يدرك اى

ادراكا علميا ازليا قبل حدوث متعلقاتها ولا يزليا بعد حدوثها وقد يقال ان كان الادراك العلم كافيا لهذا

المتعلقات فليكف لمتعلق السمع والبصر ايضا وتقليل القدماء اهون في عدم تاويل الادلة السمعية تامل قوله

ومنها الكلام اى النفسي ق القول بذلك كانه ليس المراد تواتر القول بخصوص ان من صفاته الحقيقية الكلام النفسي

او الكلام في الجملة بل المراد تواتر القول بما يستلزم ذلك من انه متكلم كما صرح به المحشي في شرح العقائد النسفية و

سيشير اليه بقوله الا قد يعني تكلم الباري الخ كيف ولو كان خصوص ذلك متواترا لما خالفنا المعتزلة الاولى انهم

سلموا كونه تعالى متكلما لكن اولوه بمعنى موجد الكلام او من انه امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا كما صرح به قدس سره في

شرح المواقف ق ثبت صدقهم اى في تلك الشهادة كغيرها ق بدلالة المعجزة اى لا يبلغ عنهم التواتر لان التواتر

انما ينفع اذا كان عن امر محسوس لا عن مستور ق ودلالة المعجزة اى المعجزة التي ليست من جنس الالفاظ والا فيتوقف

دلالتها على النفسي لتوقف اللفظ عليه ق اى على الكلام النفسي منه

واخباره تعالى عن صدقهم بطريق التكلم لبروز فان ظهور المعجزة كاف في الدلالة
على صدقهم في دعوى النبوة ولان ضده في حق من يصح اتصافه بالكلام اعني
الحي العالم القادر نقص وهو على الله محال ولا ينتقض بمثل الماشي والحسن الوجه لان
المعنى الله في حق الباري عز وجل مما يعلم قطعا بخلاف مثل الكلام وبالجملة لا خلاف لارباب
الملل في كونه تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وقدمه وحدوثه فعندنا هو ليس من
جنس الاصوات والحروف بل صفة ازلية قائمة بذاته منافية للسكوت والآفة كالآخرس
يدل عليها بالعبارة والكتابة والاشارة والاختلاف انما هو في العبارة دون المسمى كما
اذا ذكر الله تعالى بالسنة متعددة ولغات مختلفة وجمهور الفرق على خلاف ذلك فانهم قالوا
ان المعقول من لفظ الكلام هو المعنى المنظوم من الحروف المسموعة الدالة على المعاني المقصودة دون

ق بطريق التكلم اي اللفظ المتوقف على النفس ق فان ظهوره لكونه اخبارا عن صدقهم بطريق الفعل كاف
ق في معنى كلامه اي في معنى المتكلم فعندنا بمعنى من قام به الكلام وعندهم بمعنى موجد الكلام ق صفة ازلية
واحدة وهي متحققة ق يدل عليها دلالة ثالثة في الكتابة وثانية في غيرها ق قائمة بذاته فالقياس
الاول من القياسين المتعارضين المذكورين في بحث الكلام صحيح عندنا كالمقابلة وصغرى القياس الثاني منهما
مقدوحة عندنا كما ان كبراه مقدوحة عند المقابلة وهي ان كلامه تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم
فكلامه تعالى قديم وان كلامه مؤلف من اجزاء متعاقبة الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه حادث ق
ق انما هو في العبارة اي في المعاني اللغوية المختلفة باختلاف العبارات المسماة بالمعاني الادبية وكتب ايضا اي
ونظيرتها من الكتابة والاشارة ق دون المسمى اي المسمى الثاني المسمى بالمعنى الثاني نحو [illegible]

النفسي لم يقل بقدمه اي الحسي الا الحنابلة والحشوية وبطلانه ضروري لكونه مرتب الا
جزاء الغير المجتمعة في الوجود ممتنع البقاء فكيف يكون قديما قال في شرح المقاصد ولما
راى الكرامية ان بعض الشراهون من بعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا
الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذاته تعالى وانه قول الله لا كلامه وانما كلامه
قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كلامه ابتداء وان كان
قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله
كن لا بالقدرة وعند المعتزلة والشيعة هو حادث في جسم لقطعهم بانه منتظم من الحروف الحادثة
والحادث لا يقوم بذاته تعالى ومعنى تكلم الباري به خلقه فيه اي في ذلك الجسم لنا ان معنى المتكلم
ق مرتب الاجزاء في الوجود ق وان مخالفة اي التي وقعت من الحنابلة حيث قالوا بقدم المنتظم من الحروف
ق اشنع من مخالفة الدليل اي التي وقعت منا معاشر الكرامية حيث قلنا بحدوثه مع قيامه بذاته تعالى
ق قائم بذاته فالصحيح عندهم كالمعتزلة الاتية هو القياس الثاني من القياسين المذكورين الا انه المقدمة
عندهم هو كبرى القياس الاول وعند المعتزلة هو صغراه ق ومعنى تكلم اه اي الذي شهد به الانبياء ودل
القول به عنهم اقوالا تواتر القول عنهم بعنوان انه متكلم حقيقة وبعنوان انه امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا
ظاهر نوكي

من قام به الكلام لا من اوجده في آخر للقطع بان من اوجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركا لغة
وانه تعالى لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا وانا اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه متكلما
وان لم نعلم انه موجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى ولا يتصور اللفظ لانه
حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالاول ومشروط
بفنائه وانه يمتنع اجتماع اجزائه في الوجود وكذا المعنى اللغوي المتغير بتغير اللفظ الذي يسمونه
في الاصطلاح بالمعنى الاول فتعين المعنى الذي لا يختلف باختلاف العبارات الذي يسمونه المعنى
الثاني لانه الرابع يطلق عليه لفظ الكلام والقول من جانب الحنابلة بان النظم قد يكون في
قوله من قام به يعني ان الكلام وان لم يكن ماخذ الاشتقاق لان الماخذ هو التكلم الا ان قيام التكلم يستلزم
قيام الكلام كما هو مقتضى صيغة الفعل ويجب ان التكلم قائم بالانسان مع ان قيام الكلام انما هو بالهواء
لا به ق وكذا المعنى اللغوي المدلول عليه بالالفاظ دلالة وضعية وكتب بعض اقول المعنى اللغوي ان كان امرا اعتباريا
بان يقال ان طلب الفعل الذي هو مدلول الامر وطلب الترك الذي هو مدلول النهي مثلا امرا اضافيا فلا بأس بقيامه
بذاته تعالى كالخلق والرزق وان كان امرا حقيقيا فلقيامه بذاته تعالى لكونه محلا ولتغيره ولا تغير على القديم يلزم
ان يكون محلا للحوادث ق فتعين المعنى انما يتعلق المعنى اللا مختلف لو اقتضى حمل المشتق عليه قوله اعني
التكلم كون الماخذ امرا حقيقيا موجودا بالوجود الخارجي ق يسمونه المعنى الثاني وهذا المعنى منشاء المعنى الاول
والالفاظ فدلالة الالفاظ وكذا المعنى الاول عليه دلالة الاثر على المؤثر على ما صرح به بعض المحققين فيكونان
متغايرين بالذات وقال بعضهم انهما متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار على ما يشعر به قول المصنف
فيما يأتي وانما يصير الكلام احد الاقسام فيما لا يزال فتامل تكون اشارة الى عدم شهادة ما ذكر على ما
نذكره على قول الشارح هناك وبحسب الاعتبارات والتعلقات

الاجزاء كالقائم بنفس الحافظ والقائم بالطابع ولزوم الترتيب في التلفظ لعدم مساعدة
الالة وهم لان الكلام في المنظم من الحروف المسموعة لا في الصورة المرسومة في الخيال او المخزونة
في الحافظة او المنقوشة باشكال الكتابة على ان قيام الحرف والصوت بذاته تعالى ليس بمعقول
وان كان غير مترتب الاجزاء كحرف واحد وايضا كل من يامر وينهى ويخبر وينادي الى غير ذلك
يجد في نفسه معنى غير العلم والارادة كما يشهد به الرجوع الى الوجدان يدل عليه بالعبارة الدالة
عليه دلالة ثانية والكتابة الدالة عليه دلالة ثالثة وقد شاع عند اهل اللسان اطلاق اسم
الكلام عليه فاذا ثبت انه تعالى متكلم تعين هو لامتناع غيره كما مر ويكون قديما كما هو القاعدة
واما وصفه بالشهد بالحدوث فلانه لا نزاع في انه اسم كلامه تعالى يقع في الشرع بالاشتراك
ف على ان كان ما قبل العلاوة مبني على كون الكاف في الحق للتمثيل ومدخولها مبني على كونها للتنظير في
غير العلم كان المراد بالمعنى بالنسبة الى الثالث هو الاخبار لا مضمون الخبر لانه موجود ظلا وامر تسامحي لا
يتعاقب المعنى في الاولين وان اشعر بعض عباراتهم بان المراد هو الثاني ثم تقول وجدان ذلك المعنى المغاير لما
ذكروا وان كان مسلما الا ان كونه امرا حقيقيا موجودا بالوجود الحقيقي دون كونه امرا اضافيا على ما تفصله في خطب
ابن القطان ممنوع تامل ولا تلم فانى لا اقدر ان اكتم الحق ق سم الكلام عليه اقول لو سلم اطلاق اسم الكلام على
المعنى الاول حقيقة فلا نم الحقيقة على المعنى الثاني المنشاء للاول لا حقيقة ولا مجازا شاع كما هو القاعدة من
امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ش

بالاشتراك او بطريق المجاز المشهور على النظم المخصوص المسموع فحيث وصف بما يشهد بالحدوث

يراد به هذا المعنى واطلاقه على هذا المعنى بطريق المجاز ليس لان اسم الكلام يطلق لغة على اللفظ

النفسي لان هذا فهم لعموم به اللفظ ولا يجرد انه اي النظم المخصوص دال على كلام القديم حتى يقال

انه لا اختصاص لهذا بالنظم المخصوص بل لانه انشائه ايضا بر قوم في اللوح قال تعالى بل

هو قرآن مجيد في لوح محفوظ او بحروفه في الملك قال تعالى انه لقول رسول كريم وبالجملة ليس

معنى انه مجاز في النظم ان كلام الله غير موضوع له والمجاز نفيه عنه بل معناه انه وضع له ايضا

للمناسبة المذكورة كما ان المجاز يلاحظ فيه المناسبة ويحق العربي منه باسم القرآن عند العامة

وفي علم الاصول وانه يوجد ما يشهد بالحدوث مثل المنزل

ق واطلاقه اي اطلاق كلام الله اطلاقا شرعيا ق لان اسم الكلام سواء اضيف الى احد او لا ق يطلق اي

حقيقة ق على اللفظي حتى يكون اطلاق كلام الله على النظم المخصوص حقيقة لغوية ومجازا شرعيا ق ايضا كالنفسي

ق لان هذا اي اطلاق اسم الكلام لهذا المضاف الى احد ق بالنظم المخصوص بوصف جاء في توجيه القرآن بالكتابة

مثلا فينبغي ان يطلق كلام الله حقيقة شرعية عليهما ق ايضا اي كما انه دال على الكلام النفسي القديم ق غير موضوع له

اي شرعا ق لجاز نفيه عنه اي جواز النفي كفر قطعا قال الشارح في تتميم المرام اقول لا كفر في قولنا ان ذلك النظم

ليس كلام الله يعني انه ليس كلام النفسي بل يعني انه ليس دالا على النفسي او ليس منشأ بالرقوم له وبالحروف في اللوح

او الملك ق وضع له اي شرعا ق فيه المناسبة فالمراد بالمجاز ما يشبه المجاز ق باسم القرآن والعربي

منه بالتوراة والسرياني بالزبور واليوناني بالانجيل ق مثل المنزل اما من باب الافعال او التفعيل

وشهادته الانزال والتنزيل بالحدوث لكونهما موجبين للانتقال من مكان عال الى مسافل والمكاني حادث قال عصم

والمقروء والمتحدى به والعربي ونحو ذلك مثل كونه مكتوبا وقابلا للنسخ وغير ذلك قالوا لو
كان كلامه تعالى ازليا لزم الكذب في الاخبار بالماضي في كلامه مثل انا ارسلنا وقال موسى
عصى فرعون الى غير ذلك وذلك لانه صدق يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يتصور السبق
على الازل فلزم كذب كلامه تعالى عن ذلك اجماعا وايضا هو مشتمل على امر ونهي واخبار
واستفهام وغير ذلك فلو كان ازليا لزم الامر بلا مامور والنهي بلا منهي والاخبار بلا
سامع والاستخبار بلا مخاطب وكل سفه وعبث لا يجوز ان يسند الى الحكيم تعالى وتقدس
ق والمقروء هذا انما يشهد بالحدوث ان كان من القرائة بمعنى ذكر اللفظ واما بمعنى ذكر الشيء باللفظ فلا يشهد
بالحدوث ق والمتحدى به لان كونه متحدى به موجب لان يكون خارقا للعادة وصعبا قابلا فيكون حادثا
ق والعربي لان كونه عربيا موجب لان يكون من مؤلفات العرب ومصنوعاتها قوله كونه مكتوبا ان كان
الكتابة بمعنى ايجاد النقوش في جسم فلا يرجع الى النظم المخصوص بل الى النقوش وان كانت بمعنى تصوير اللفظ
بالنقوش فراجع الى ذلك النظم قوله قابلا للنسخ لان النسخ الحاق للعدم الطارئ بما ثبت قدمه امتنع عدمه
كتب ايضا انما يصح ارجاعه الى اللفظ ان كان النسخ للفظ واما اذا كان للمعنى والحكم فلا بالوجه انه راجع
الى التعلق وهذا فيكون التعلق حادثا وهذا انما يصح على مذهب ابن سعيد القطان حيث اجمعا قد يقال ان ثبوت
الاجماع متوقف على الشرع وهو متوقف على صدقه تعالى فلو ثبت صدقه تعالى به لزم الدور تامل بلا منهي هذا
مشعر بان الكلام النفسي في هذا القسم هو الاخبار لا الخبر المعقول لانه صورة علمية لا امر اتصافي فعلى هذا ينبغي
ان يقول الشيخ في بيان الاقسام والاخبار بدل والخبر نحوي

وتقدس واجيب بانه انما يصير الكلام حد الاقسام من الامر والنهي والخبر وغير
ذلك فيما لا يزال وليس في الازل واحد منها فان قيل وجود الجنس من غير ان يكون
احد الاقسام محال وكذا التغير على القديم قلنا المراد انه واحد في نفسه يعرض له
التنوع بحسب الاعتبارات والتعلقات الحادثة من غير ان يتغير في نفسه مع انه انما
يلزم وجود الخاص في الكلام الحسي والنفسي يكفي فيه مخاطب معقول والتحقيق انه
ق انما يصير الكلام هذا ما ذهب اليه ابن سعيد ولطائفة كثيرة من المتقدمين قال الفاضل الجلبي ق احد الا
قسام اقول هذه الاقسام لكونها لا يزالية لا بد ان تكون امورا اختيارية والا يلزم ازليتها ولكونها
قائمة بذاته تعالى وامتناع قيام الحوادث به لا بد ان تكون اعتبارية وكل امر اختياري مسبوق بالقدرة
والارادة فليكن منشأ تلك الاقسام هاتين الصفتين دون امر خارجي وليكن الكلام لنفسه تلك الا
قسام التي هي امور اعتبارية فلا يلزم القول بصفة وجودية هي الكلام وبالجملة ما يرد على القول بالتكوين
يرد هنا تامل في هذا المقام حتى يتجلى لك الكلام سوى بان يكون الامر بالصلوة عبارة عن جعلها
متصفة بالوجوب اي بحيث يستحق فاعلها الثواب وتاركها العقاب والنهي عن الزنا عبارة عن جعله متصفا
بالحرمة اي بحيث يستحق فاعله العقاب وتاركه الثواب والاخبار عبارة عن جعله عالما بنسبة تامة خبرية بالايجاد
اللفظ كما ان خطاب الوضع عبارة عن جعل الشيء سببا وشرطا ومانعا على ما صرحوا به في كتب الاصول وكما ان جعل
زيد عبارة عن جعله متصفا بالوجود ولا شك ان الجعل امر اعتباري واضافي ق ان واحد شخصي ق
قد تقدم ان المعنى وامر بتحصيل المامور به في عدمه فالفرق صلة للتحصيل والا فالطلب والامر حاصلان العدم وكذا
معنى قوله واما على تقدير اه واما الامر بتحصيله على تقدير اه ومعنى قوله بان يكون طلب الفعل اه بان يكون
تحصيل الفعل المطلوب ممن سيوجد فافهم ق والتحقيق مبني على المذهب الآتي سوى ق معقول
اي معلوم للمتكلم وجوده وعلمه بالطلب فيما لا يزال والتحقيق انه اه اي اذ لتحقيق ان الامر مثلا طلب اه
اي علم الى طلب اما بالكتابة او بالعبارة سوى ق والتعلقات ومعنى قولنا الله متكلم بكذا ان له تلك
الصفة من حيث التعلق به وقولنا امر بالصلوة ونهى عن الزنا وخبر بخلق العالم انه له تلك الصفة المتعلقة

انما يلزم النسخ لو خوطب المعدوم وامر في عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون طلب

الفعل ممن سيوجد فلا كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي اخبر به صادق بانه سيولد وكما

في خطاب النبي صلى الله عليه وسلم لكل مكلف يولد الى يوم القيمة والمذهب انه قديم واحد في الازل

يتكثر بحسب التعلقات كما في سائر الصفات وان كان العقل من ادراك وكنه هذا الحق اذ

الكلام انما هو بالسمع ولم يرد السمع بالتعدد ثم ما ذكر من الصفات هي ما اتفق فيها القائلون

بالصفات الازلية ولنذكر ما اختلفوا فيها فنقول اثبت الشيخ الاشعري البقاء صفة اخرى لان

ق وامر في حدوثه عطف الخاص على العام ق وطلب الفعل اي في الازل قوله في طلب الرجل اعترض بان طلب غرضا

على الطلب وهو لا يمكن واما نفس الطلب فسخه بلا غير ممكن ق د كما في خطاب النبي وفيه ان الخاطب

بعض من ابلغ الاحكام تقريرا وتقريرا موجود هنا فلا يكون مما نحن فيه ق يتكثر اي في الازل بالاعتبار

ق بحسب التعلقات اي الذاتية وهذا ما ذهب اليه الشيخ الاشعري وبعض اصحابه وتحقيقه انه لو كانت متعلقاته ازلية

لكانت بالايجاب دون الاختيار فيجب التكليف عنه تعالى ويشكل امر النسخ الا انه يتم المراد تكثير انواعه

في الازل اما الاجمال اشخاص كل نوع ففي الازل ايضا كون كلامه تعالى على هذه الصفة غير معقول فان قوله تعالى

ما كان محمد ابا احد من رجالكم مع قوله اقيموا الصلوة مثلا كيف يتحدان حتى يتكثر بالاعتبار في الازل وفيما

لا يزال على المذهبين واجيب بان الامر مشكل اذا كان الكلام النفسي عين الدال الوضعي للكلام اللفظي واما

اذا كان التعبير باللفظ عن النفسي من قبيل التعبير بالاثر عن المؤثر فلا يجوز

اخرى لان الواجب باق والباقي بلا بقاء كالعالم بلا علم فلا بد ان يقوم به معنى البقاء

ورد بانه ليس معنى زائد على الوجود لان المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك

سوى الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثاني وبانه يعود الكلام في بقاء البقاء

فان البقاء لو كانت صفة ازلية زائدة على الذات قائمة كانت باقية بالضرورة وينقل

الكلام الى بقائه ويتسلسل ويلزم ايضا قيام المعنى بالمعنى وهو باطل واثبت بعض الفقهاء

التكوين وفسروه باخراج العدم الى الوجود لانه خالق اجماعا وهو بدون صفة التكوين

محال كالعالم بلا علم ولا بد ان يكون صفة ازلية لانه مدح به نفسه بكلام ازلي قال تعالى

هو الله الخالق البارئ والتمدح منه تعالى بما ليس فيه باطل واتصافه به بعد خلوه عنه

يستلزم قيام الحادث بذاته تعالى فيلزم ان يكون صفة ازلية وهي المعنى بقول الكل

قوله سوى الوجود فاستمرار الوجود من قبيل حصول صورة الشيء ويجوز ان يكون مراد المص ان البقاء عبارة

عن الاستمرار المضاف الى الوجود وهو امر اعتباري وهو اي هو الخالق المشتق صفة التكوين و

الخلق الذي هو ماخذ الاشتقاق محال اي ممتنع ان كان الحمل بمعنى الاتصاف الكلي النفس الامري او كذب

ان كان بمعنى الاتصاف الجعلي باطل كالعالم بلا علم نعم لكن الحمل لا يقتضي الثبوت الحملي للماخذ ولا بد له

دليلا ان اثبت بالدليل الاول كونه التكوين امرا ثابتا للذات وبالدليل الثاني كونه ازليا ق مدح به نفسه

يعني انه تعالى مدح نفسه بالخلق بكلام ازلي فالممدوح فيه طالبس فيه اصلا او فيه فيما لا يزال او فيه في الازل والاول باطل

لاستلزام الكذب والثاني كذلك لاستلزام قيام الحادث بذاته تعالى فتعين الثالث وهو المطلوب ق بما ليس فيه

اي اصلا لا في الازل ولا فيما لا يزال ق قيام الحادث انما يتم لو لم يكن التكوين امرا اعتباريا ق بقول الكل اي

بكلام ازلي هو كون ق قول الكل اي

من الاشاعرة في قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون انه قد
جرت العادة الالهية بان يكون الاشياء في اوقاتها بكلمة ازلية هي كلمة كن اذ لا معنى لصفة
التكوين الا هذا ورد بانه يعود الى صفة الكلام ولا يلزم من قدمه قدم المكون كالعلم و
القدرة والارادة والحق انه ليس صفة حقيقية كالعلم والارادة بل هو معنى اضافي يعقل
من تعلق المؤثر بالاثر فلا يكون الا فيما لا يزال وليس سوى تعلق القدرة والارادة بالمقدور
واما التمدح بالخالقية في الازل فهو مثل التمدح بانه يسبح له ما في السموات وما في الارض
وبقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله اي معبود اي هو بحيث له ذلك فيما
لا يزال بما له من صفات الكمال اذ لا شك ان ذلك بالفعل انما يكون فيما لا يزال لا في الازل
ق بكلمة ازلية اي صفة ازلية وعلى هذا معنى الاية الكريمة انه ليس ايجادنا لشيء اذا اردنا ايجاده الا ان نتعلق
به صفة التكوين فيوجد ق كلمة كن ارجع صفة التكوين ق اذ لا معنى لو لم يذكر هذا التعليل لم يرد الاعتراض الا
آنفا كما لا يخفى ق والحق رد للدليل الاول ق معنى اضافي لا يشعر به تفسيرهم باخراج المعدوم الى الوجود
وان اراد به المبدع فهو ازلي وموجود الا انه لا دليل على كونه غير القدرة والارادة ق يعقل اي ولا يلزم
ان يكون ماخذ الاشتقاق امرا موجودا بالوجود الحقيقي ق وليس سوى اي سوى التاثير المترتب عن تعلق القدرة
والارادة والا فالتكوين ليس غيرهما ولذا قالوا ان قدرة العبد وارادته متعلقان بافعاله من جنس
تاثير ق واما التمدح رد للدليل الثاني ق بما له من صفات او كانه تفسير بحيث سموات رحمه الله

لا في الازل والاخبار عن الشيء في الازل لا يقتضي ثبوته فيه وما قيل ان التكوين هو المكون
وان التأثير هو الاثر كما اشتهر من الشيخ الاشعري فمعناه على ما يشعر به كلام بعض الاصحاب
ان المفهوم الشائع من اطلاق لفظ الخلق هو المخلوق سواء جعلناه حقيقة فيه ومجازا مشتهرا
وهذا لا يليق بالمباحث العلمية وقال المص يمكن ان يكون معناه ان الحاصل في الخارج
من التأثير في شيء وايجاده بعدما لم يكن هو الاثر لا غير واما حقيقة الايجاد فاعتبار عقلي
لا تحقق له في الاعيان واما سائر ما يطلق عليه من الصفات كالرحيم والكريم والغفور وغير ذلك
فراجعة الى الصفات المذكورة + كالقدرة والارادة وما ورد به ظاهر الشرع وامتنع حمله
ق لا يقتضي قدمها لان المستدل على ما قرره الشارح سابقا لم يدع اقتضاء الثبوت الازلي بل ادعى اقتضائه
او اقتضاء الثبوت الازلي له وانه لما تعذر الثاني لاستلزام قيام الحادث تعين الاول ق وقال المص في
في كلام المص بمعنى ق في الاعيان اقول يمكن ان يكون معناه ان زمان التكوين هو زمان المكون وان التكوين
متلازم للمكون فيلزم من القول بقدم الاول القول بقدم الثاني ومن القول بحدوث الثاني القول بحدوث الاول
وهذا المعنى طابق بهذا المباحث قوله كالرحيم مرجعه الرحيم كالرحمن صفة الارادة ان كانا بمعنى مريد دقائق
النعم وجلائلها وصفة الفعل ان كانا بمعنى مصطر راق والكريم مرجعه صفة الفعل ان كان بمعنى ذي الجود
وصفة القدرة ان كان بمعنى المقتدر على الجود والغفور مرجعه الغفور كالغافر والغفار صفة الارادة ان
كانت بمعنى المريد لترك العقوبة وصفة السلب ان كانت بمعنى تارك العقوبة الا ان المبالغة في الغفار
اكثر فهي الى الصفات اي الصفات السلبية والذاتية والفعلية وذكر التكوين ذكر الصفات الصفات الفعلية

على معناه الحقيقي مثل الاستواء في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى واليد في قوله
يد الله فوق ايديهم والوجه في قوله تعالى ويبقى وجه ربك والعين في قوله تعالى و
لتصنع على عيني فهي مجازات وتمثيلات اي تصويرات للمعاني العقلية بابرازها في
الصور الحسية فالاستواء مجاز عن الاستيلاء وتمثيل وتصوير لعظمة الله واليد مجاز عن
القدرة والوجه عن الذات لانه الباقي والعين عن البصر **فصل** في احواله من انه
هل يمكن ان يرى وهل يمكن العلم بحقيقته والحق انه يصح ان يرى بمعنى حصول الحالة الا
دراكية الحاصلة لنا عند النظر الى القمر التي نسميها الرؤية لكن من غير جهة ولا مقابلة تنزه
تعالى عن ذلك وانه يحصل ذلك للمؤمنين في الجنة رزقنا الله تعالى اما الصحة
ق عن الاستيلاء لانه صفة مغايرة للصفات السابقة وان لم تغايرها بعينها كما ذهب اليه الشيخ في احد
قوليه ق عن القدرة لان اليدين صفتان زائدتان على الذات كما مر من الصفات كما ذهب اليه الشيخ
والسلف وملا اليه القاضي في بعض كتبه ق وكتب الجهة واليدان عن القدرة الكاملة لا عن القدرة ق عن الذات
لانها صفة مغايرة لها مر كما ذهب اليه الشيخ في احد قوليه وابو اسحق الاسفرايني والسلف ق والعين عن البصر
لانها صفة زائدة كما قاله الشيخ تارة وبانه البصر والكلام اخرى ق وهل يمكن وهل يقع على الامكان ق
اما الصحة اعترض بان الاستدلال بالدليل السمعي متوقف على امكان مدلوله اذ لو امتنع لصرف الدليل عن ظاهره فالا
ستدلال به على امكان مدلوله دور واجيب بان الاستدلال انما يتوقف على عدم حكم العقل بامتناعه بداهة لا استدلالا
واما على الجزم بامكانه فلو به فلان موسى لم يسأل الرؤية الا طلبه موسى عليه السلام

اما الصحة فلان موسى عليه طلب الرؤية قال تعالى رب ارني انظر اليك ولو لم يصح لم يطلبها
عليه السلام ولان الله تعالى علقها على الممكن في نفسه وهو استقرار الجبل والمعلق على الممكن
ممكن لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير المعلق عليه والمحال لا يقع على شيء من التقادير
والقول بانه اي موسى على نبينا وعليه السلام انما طلب العلم الضروري عبر عنه بها تعبيرا
عن اللازم بالملزوم او طلب الرؤية لاجل القوم حين قالوا ارنا الله جهرة وقالوا لن نؤمن
لك حتى نرى الله جهرة واضاف السؤال الى نفسه ليمنع فيعلم امتناعها بالنسبة الى
القوم بالطريق الاولى او طلب الرؤية مع العلم بامتناعها لزيادة الطمأنينة تعاضد
ق فلان موسى ارغلان الرؤية ما طلبه موسى عليه السلام وكلما طلبه موسى امر ممكن فقول الشارح ولو لم يصح اشارة
الى الكبرى ق علقها صغرى ق وهو استقرار الجبل اعترض بان المعلق عليه اما استقرار الجبل حال السكون فيلزم
وقوع الرؤية او حال الحركة فيكون ممتنعا ولما لم يقع الرؤية تعين الثاني واجيب بان المعلق عليه هو استقرار
الجبل لا بشرط شيء وذلك ممكن لكن عقب النظر بدليل الفناء وان حتى لا يرد السكون الاول السابق والاحق
على ان السكون حال الحركة غير ممتنع بان يأتي بالسكون بدل الحركة ق والمعلق عليه كبرى ق ممكن اعترض
بان الارتباط بين المعلق والمعلق عليه ليس بحسب الامكان حتى يلزم من امكان المعلق عليه امكان المعلق بحسب
الوقوع وقوع المعلق عليه قد يكون ممتنعا بالغير وان كان وقوع المعلق ممتنعا بالذات كما في ما نحن فيه
فان وقوع استقرار الجبل عقب النظر ممتنع بارادة الله تعالى عدمه مع ان الرؤية ممتنعة بالذات ولذا لا يصح
ان يقال ان انتفى اللازم كعلمه تعالى انتفى الملزوم كالواجب مع ان انتفاء اللازم ممكن وانتفاء الملزوم ممتنع
ق لان معنى آه دليل الصغرى المطوية اعني ان المعلق على الممكن يقع على تقدير وقوع الممكن ق والمحال لا يقع
كبرى الشكل الثاني ق انما طلبه آه وهذا تأويل الى الهذيل العلاف وتبعه فيه الجبائي واكثر البصريين سيوري

دليل العقل بسماع الكلام كما في طلب ابراهيم عليه السلام ان يريه كيفية احياء الموتى
ظاهر البطلان لان قوله لن تراني نفي للرؤية باجماع المعتزلة لا للعلم الضروري كيف و
موسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام عالم بربه عز وجل وسمع كلامه وجعل يناجيه
ويخاطبه فما معنى العلم الضروري ولان تجويز العقل الرؤية باطل بل كفر عند اكثر المعتزلة
فلا يجوز لموسى تاخير الرد وتقرير الباطل ولانه لم يتبين الامتناع بذلك بل غايته الاخبار
بعدم الوقوع ولانهم ان كانوا مؤمنين بموسى مصدقين بكلامه كفاهم اخباره بامتناع
من غير طلب المحال والا لم يفد الطلب لانهم وان سمعوا الجواب فهو الخبر بانه كلامه تعالى ولان
ق لان قوله هذا وقوله وموسى عليه السلام اه دليل لبطلان التاويل الاول ق قوله لن تراني ولانه لو كان
الرؤية في ارني بمعنى العلم الضروري لكان النظر في انظر اليك بمعناه مع ان النظر المعدى بالى نص في الرؤية
الحقيقية ق لا للعلم فلا يطابق الجواب السؤال ح ق ويخاطبه وعرض بان الخطاب لا يقتضي الا العلم
ما كان يخاطبه من وراء الجدار والمراد هو العلم بهويته الخاصة اقول هذا انما يرد لو اريد بالعلم الضروري
العلم التصوري اما لو اريد به العلم التصديقي بوجوده فلا ق فما معنى العلم فلو كان عليه السلام طالبا للعلم
الضروري لكان طالبا للحاصل وهو عبث ق ولان تجويزه كلا من هذا والدليلين التاليين دليل لبطلان
التاويل الثاني ق بعد لذا اي لقوله لن تراني ق بعدم الوقوع لان لن تراني نفي لوقوع الرؤية فلو طلب
الرؤية لاجل القوم ليتبين امتناعها لهم لم يتطابق الجواب والسؤال لان قوله ارني ح في قوة تبين امتناع
رؤيتك للقوم ق ولان زيادة دليل لبطلان الثالث شيء

اوتينا مثل ما اوتي موسى فقالوا اجعل لنا الها كما جعل لهم آلهة قال انكم قوم تجهلون ابن الخ

ولان زيادة الطمانينة لا تبتغى بطريق طلب المحال الموهم بجهل موسى على نبينا وعليه السلام

بما يعرفه احاد المعتزلة وقد يستدل على صحة الرؤية بان كلا من الجوهر والعرض مرئي

كالاجسام والاضواء باتفاق الخصم ولابد للرؤية من متعلق لا يكون مختصا بشيء من

الجواهر والاعراض وما يصلح متعلق الرؤية ويكون المشترك بين الجوهر والعرض ليس الا

الوجود المشترك بينهما وبين الواجب ايضا واما الحدوث او الامكان فلا يصلح متعلقا لها

لما مر من ان الحدوث او الامكان امر عدمي فلا تحقق له في الخارج ومتعلق الرؤية لابد وان

يكون متحققا فيه اي في الحدوث او الامكان فلزم على تقدير كونه متعلقا لها صحة الرؤية

ق احاد المعتزلة على انه لم يحصل الطمانينة بقوله لن تراني لانه لنفي الوقوع لا مرق والاضواء والالوان والاكوان

الاربعة ق وما يصلح متعلق اه احتراز عن نحو الحدوث والامكان ق ويكون المشترك اي الصادق عليها صدق

الكلي على جزئياته وكتب ايضا احتراز عن خصوصية الجوهر والعرض ق الا الوجود بمعنى مبدء الاثار وكتب ايضا قال

الامير القطب باشتراك الوجود هنا الزامي عن الشيخ الاشعري القائل بان وجود كل شيء عينه وتحقيقه من اصحابه

القائلين باشتراكه ق او الامكان او الوجوب الغير والمقابلة وكتب ايضا قد يقال ان الغير المطلق يصلح متعلقا للرؤية

مع انه محقق بالجوهر والعرض ق فلا يصلح متعلقا فيجب انه وان لم يصلح متعلقا لها لكنه يصلح شرطا لكون الوجود

متعلقا لها ق قد تحقق له نتيجة وصغرى القياس الثاني ق ومتعلق الرؤية كبرى الشكل الثاني ق اشتراك

المعدوم اي الطارئ نظرا الى الحدوث والممكن نظرا الى الامكان سكوتي رحمه الله

المعدوم وبطلانه ظاهر وجواز الرؤية عند تحقق ما يصلح متعلقا لها ضروري فلزم

صحة رؤيته تعالى وصحة رؤية كل شيء موجود حتى الطعوم والروائح والعلوم تلزم من هذا

الدليل ولا استحالة وان استبعدت كعدم تعلق الرؤية بها بناء على انه لم يجر عادته تعالى بخلقها فينا

فان قيل الرؤية امر واحد نوعي والواحد النوعي قد يعلل بعلل مختلفة كالحرارة بالشمس والنار فلم لا

يجوز ان يكون كل من رؤية الجوهر والعرض بل انواعها معللا بامر مختص به قلنا الكلام في المتعلق لا

في العلة المؤثرة ومتعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصية الجوهرية بل لا بد ان يكون مشتركا

اذ الرؤية قد تتعلق بشيء ويدرك بها ان له هوية ما وهي المراد من الوجود من غير ان يدرك

جوهريته او عرضيته فضلا عن زيادة خصوصية لاحدهما ككونه انسانا او فرسا او سوادا او

خضرة واما الوقوع في الجنة فلقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ولم يعهد استعمال

ق وصحة رؤيته اه اشارة الى جواب النقض الاجمالي ق فان قيل قد يقال ان هذا السؤال انما يناسب لو قال

سابقا علة الرؤية المشترك بين الجوهر ق بعلل مختلفة اي بحسب النوع ق ومتعلق الرؤية رفع لعود السؤال

الى انه كما ان الواحد النوعي يجوز ان يكون له علل مختلفة يجوز ان يكون له متعلقات مختلفة ق الجوهرية مثلا قوله

مشتركا اي امر الكلياق بشيء بعيد ق ان له هوية اي هوية مطلقة كلية ويتجه ان الهوية المطلقة امر اعتباري

لا تحقق لها في الخارج فلا يتعلق بها الرؤية وانما المدرك بها الهوية المخصوصة لكن الادراك قد يكون اجماليا

لا يتمكن به على التفصيل وقد لا يكون

استعمال النظر اليه الا في الرؤية وتقديم الصلة لمجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة دون الحصر و
للحصر ادعاء بمعنى ان المؤمنين لاستغراقهم في مشاهدة ذاته تعالى وقصر النظر على عظم جلاله
كانهم لا يلتفتون الى ما سواه ولا يرون الا الله وحمل النظر على الانتظار والى على كونه بمعنى النعمة
واحد الآلاء تعسف لان سوق الآية لبشارة المؤمنين وبيان انهم يومئذ في غاية الفرح و
الاخبار بانتظارهم النعمة والثواب لا يلائم ذلك بل ربما ينافيه لان الانتظار بالحزن وضيق
الصدر اجدر وكون الى بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة فلا خفاء في غرابته وبعده وخلاله با
لفهم عند تعلق النظر سيما المسند الى الوجه ولهذا لم يحمل الآية عليه احد ائمة التفسير كما ذكره المص
في شرح مقاصده وقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حيث حقر شان الكفار وحقرهم
بكونهم محجوبين فكان المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه ف
كراهة خلاف الظاهر وقوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر جمهور المفسرين الحسنى بالجنة و
الزيادة بالرؤية وعبر عنها بالزيادة للتنبيه على انها اجل من ان تعد من الحسنات وفي جزاء
الاعمال الصالحة ولا ينافيه ما ذكره البعض من ان الحسنى هي الجزاء المستحق والزيادة الفضل وقوله
عليه السلام انكم ترون ربكم كما ترون هذا القمر ليلة البدر وقوله صلى الله عليه وسلم فيرفع الحجاب فينظرون
الى وجه الله تعالى والخالف يدعي اقتضاءها المقابلة ويدعي في ذلك الضرورة ويدعي دوامها
ق والزيادة الفضل لان الفضل يصدق بالرؤية كما ان الجزاء المستحق يصدق بالجنة

الكلام في الرؤية الله تعالى

عند حصول الشرائط فلو جاز رؤيته لزم امتناع الكل سلبه الحاسة في الدنيا والآخرة فلزم ان نراه الآن
وفي الجنة على الدوام والاول منتف بالضرورة والثاني بالاجماع وذلك لان شرط الرؤية على هذا
هو جواز حاسة ولا بد الحاسة وكلاهما بناء على تسليم الجواز حال الآن وفي الجنة بالدوام فلزم ما
ذكر وكلاهما ممنوع اما الاول فلانا لا نم لزوم المقابلة لان الرؤية نوع من الادراك يخلقه الله تعالى متى
شاء وكيف شاء ولا ينافيه دعوى الضرورة فيما نازع فيه الجم الغفير من العقلاء غير مسرعة ولو سلم
في الشاهد فلا نم في الغائب لان الرؤيتين مختلفتان اما بالماهية او بالهوية لا محالة فيجوز اختلافهما
في الشروط واللوازم والمراد بالرؤية بلا كيف هو خلوها عن الشرائط المعتبرة في رؤية الاجسام والا
عراض لا خلو الرؤية او الرائي او المرئي عن جميع الكمالات والصفات واما الثاني فلانا لا نم وجوب
الرؤية في الغائب عند تحقق الامر لم لا يجوز ان يكون رؤيته تعالى مشروطة بزيادة قوة ادراكية
في الباصرة يخلقها الله في الجنة وفي بعض الاوقات دون بعض والعمدة من شبه المخالف قوله تعالى
لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار لظهور ان المنفي عليه عموم السلب لان الجمع المعرف باللام عند
عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق فان قيل اذا كان الجمع للعموم كان النفي نفي الشمول
وهو يفيد السلب الجزئي لا شمول النفي وعموم السلب على هو يفيد السلب الكلي قلنا مثله كما يستعمل
ق قلنا لا نم قد يقال ان فيه مصادرة تامل ق لزوم المقابلة اي لا في الشاهد ولا في الغائب ق والا اي
مراد الاشاعرة ق لا نم وجوب الرؤية في الشاهد عند تحقق الشرائط التي اعتبروها ولو سلم فلا نم في الغائب
اه ولك ايضا فضلا عن وجوب دوامها ق من شبه الدالة على نفي الوقوع سواء دلت على نفي الامكان ايضا
ق على عموم السلب وان كان في لباس سلب العموم تعويل

كما يستعمل لسلب العموم لكن يستعمل لعموم السلب وكذلك صريح كلمة كل كما قال في شرح المقاصد لانه
ان اعتبر النسبة الى الكل اولا ثم نفيت فهو لسلب العموم وان اعتبر النفي اولا ثم نسب الى الكل فلعموم السلب
وكذلك جميع القيود وبالجملة كون الجمع المعرف باللام في النفي لعموم السلب هو الشائع والاليق بهذا
المقام لكونه مقام التمدح ورد بانا لا نم ان الادراك بالبصر بمعنى الرؤية او اعم منها حتى يستلزم
نفيه نفيها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي ولهذا يصح رؤية
القمر وما ادركه بصري لاحاطة الفهم به ولا يصح ادركه بصري وما رأيته فيكون اخص من الرؤية ملزوما
فلا يلزم من نفيه نفيها ولا من كون نفيه مدحا كون الرؤية نقصا وبعد تسليم كون الادراك هو الرؤية
او اعم منها رد بانه لا عموم في الاشخاص والابصار ولو سلم لا نسلمه في الاوقات والاحوال فيحمل على نفي
الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة واورد عليه بانه تمدح وما به التمدح يدوم في الدنيا والاخرة
ودفع بان امتناع الزوال انما هو فيما يرجع الى الذات والصفات واما ما يرجع الى الافعال فقد يزول
لحدوثه والرؤية من هذا القبيل فقد يخلقها الله تعالى وقد لا واما قوله تعالى عند سؤال موسى على نبينا
وعليه الصلوة والسلام لن تراني فليس للتابيد اذ لم يثبت عمن يوثق به من ائمة اللغة كون كلمة لن
ق لعموم السلب اي الا انه خص بالثاني هنا لقرينة مقام التمدح كما يأتي فلا يتجه انه اذا ثبت الاحتمال سقط الاستدلال
ق جمعا بين الادلة بخلاف ما اذا حمل على نفيها في الدنيا والاخرة فانه يلزم الغاء الحديث المذكور اعني انكم ترون
ربكم الحديث وظواهر الايات الدالة على وقوع الرؤية ق يدوم في الدنيا اي وهو باق بان امتناع قد يقال ان
الاولى انتفاء الزوال لان المقصود من الاستدلال بالاية هو نفي الوقوع لا الامكان ومطلوب المورد مجرد الدوام
لا غير ق الى الافعال اي وجودا وعدما كعدم الرؤية فانه ما به التمدح لا نفس الرؤية ق واما قوله تعالى اي الذي استدلوا به
على نفي الوقوع يتجوز

للتابيد وان سلم لانم دلالتها في الاية على عموم الاوقات لظهور قرينة الخلاف وهو الوقوع جوابا
لسؤال الرؤية في الدنيا على انه لو صرح بالعموم وجب الحمل على الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة و
اما استعظام الله سؤال الرؤية حيث سماه ظلما وعتوا كقوله تعالى لولا انزل علينا الملائكة او
نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا
ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلتعنتهم وعنادهم لا لطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا
على طلب انزال الملائكة عليهم مع انه من الممكنات اتفاقا خاتمة اختلفوا في العلم بحقيقة
تعالى للبشر فقال بعدم حصوله كثير من المحققين خلافا لجمهور المتكلمين ثم القائلون بعدم الحصول
جوزوه خلافا للفلاسفة والحق انه لا يعلم من الله الا الوجود بمعنى انه كائن في الخارج والصفات
بمعنى انه عالم حي قادر الى غير ذلك والسلوب بمعنى انه واحد ازلي ابدي ليس بجسم ولا عرض وما
اشبه ذلك والاضافات بمعنى انه خالق ورازق ونحو ذلك وهذا ليس علما بحقيقة الذات
ق استعظام الله الذي استدل به على نفي الامكان كالوقوع ق كثير من اه في ذكر الكثير والجمهور عكس في
المواقف ق جوزوه وتوقف القاضي ابو بكر وضرار بن عمرو كذا في شرح المواقف ق للفلاسفة والغزالي
وامام الحرمين ق الا الوجود اعترض بمنع انحصار علم الاحد فيما ذكره ومن اين الاحاطة بافراد البشر و
معلوماتهم ق بمعنى انه كائن اشارة لقوله هنا وفيما يأتي بمعنى انه اه الى ان المراد بالعلم في قوله لا يعلم العلم
التصديقي فلا يتجه ان الوجود عند كثير من المحققين كسائر الصفات الحقيقية عين الذات فالعلم بها علم
بحقيقته تعالى وذلك لان ذلك التصديق لا يستلزم تصور وجوده الخاص مثلا بحقيقته تامة وهذا ليس
اي التصديق ليس علما تصوريا بحقيقة الذات اي ولا مستلزما لها سجوبي

وتمسك الفلاسفة في الامتناع بان تصور الشيء اما ان يحصل بالبداهة وهو منتف
في الواجب اتفاقا او بالحد وهو انما يكون المركب من الجنس والفصل والواجب ليس كذلك او بالرسم
وهو لا يفيد العلم بالحقيقة واجيب بانا لا نم انحصار طريق التصور في ذلك لم لا يجوز ان يكون
بالالهام فصل في افعاله موجد فعل العبد بل جميع افعال الحيوانات وانما خصوا العبد
بالذكر لان بعض ادلة ذلك انما يجري اتفاقا في المكلف هو الله تعالى وانما للعبد الكسب وهو امر
اضافي لانه عبارة عن تعلق القدرة والارادة كما ياتي فلا يحتاج الى مؤثر فيه لان اثر الايجاد
هو الوجود وهو منتف في الامر الاضافي لكن يجب من العبد لان تعلق الارادة مقتضى ذاته لا ارادة
ق او بالحد اي او بالرسم التام والمراد من الحد اعم من التام والناقص ق وهو انما اي الحد كالرسم التام
ق او الرسم اي الناقص تامل ق لا يفيد العلم يتجه انه ان اريد هنا ضرورة السلب بان تكون هذه القضية
سالبة ضرورية ممنوعة او سلب الضرورة فغير مفيدة اذ لا يلزم من عدم لزوم الافادة منع الافادة ق انحصار طريق
اي ان اريد بالبديهي ما هو بديهي بالنظر الى عموم الناس والا بان اريد به ما يشمل ما هو بديهي بالنسبة الى
من له قوة قدسية فلا نم انتفاء حصول العلم البديهي في الواجب قوله موجد فعل اه المراد بالفعل ما هو حاصل
بالمصدر كما قالوا وهو قد يكون امرا عدميا كالكفر الذي هو عدم الايمان والعصيان الذي هو عدم الانقياد او
امرا اعتباريا كالقيام فالمراد بالموجد من يفيد الوجود المحمولي او الرابطي ثم العبد يشمل الجن كالانس ق وانما العبد
الكسب كون الكسب من العبد كما هو مذهب الماتريدي وتبعه المص واما مذهب الشيخ الاشعري فهو ان الكسب من الله
تعالى ايضا ولذا قيل في امر خفي في وقت المبالغة هذا اخفى من اختيار الاشعري فالعبد عنده مختار في فعله ومضطر
في ارادته ومعنى كونه مختارا في فعله ان فعله مسبوق بالارادة وان كانت الارادة اضطرارية ق كما ياتي في كلام
المص في رد ادلة المعتزلة ق هو الوجود ان اريد بالوجود الوجود المحمولي فالحصر ممنوع لانه قد يكون اثره الوجود
الرابطي كما سبق او اعم من المحمولي والرابطي فقوله وهو منتف اه ممنوع سعدي ق ان تعلق الذي هو جزء
الكسب سعدي

الحاصلة للعبد لخلقه تعالى فيه وتعلق القدرة تابع له كما مر ولا يوجب وجود المقدور لعدم تأثير
لقدرته كما سبق بل انما يوجب اتصاف الفاعل به اى بالفعل المتلبس به وذلك الامر المسمى بالكسب
كتعيين الفاعل احد الطرفين من الفعل والترك وترجيحه بتعلق الارادة به لذاتها وصرف القدرة
حسب تعلق الارادة به بمعنى ان تعلق الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله تعالى فى العبد
قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة فى التأثير لاوجدت الفعل فان قيل اذا كان
الترجيح من مقتضيات ذات الارادة فما فائدة التكليف اذ الارادة تتعلق باحد الطرفين لا
محالة اجيب بان التكليف قد يكون داعيا لتعلق الارادة بناء على انها تابعة للعلم فاذا علم
ق بخلقه تعالى ذات الارادة ق وتعلق القدرة الذى هو الجزء الآخر للكسب ق اتصاف الفاعل بمعنى من قام به حاصل
بالمصدر لا بمعنى الخالق ولا بمعنى الكاسب قد يرق كتعيين الفاعل كان المراد بالتعيين والترجيح صرف الارادة بطريق
ذكر المسبب وارادة السبب وهو عبارة عن جعلها متعلقة باحد الطرفين كما ان صرف القدرة عبارة عن جعلها متعلقة
به لم يقل وذلك تعيين احد الطرفين بدون الكاف اشارة الى ان الكسب غيره وسببه ق تعلق الارادة الذى من
العبد ق فى العبد قدرة ظاهره ان تعلق القدرة كذا انما من الله واما تعلق الارادة فمن العبد وظاهر ما مر ان الكسب
بجزئيه من العبد ق مستقلة اى لو لم يمنعها مانع من التأثير ق فما فائدة استفهامية او نافية ق اذ الارادة دليل
الملازمة ق اجيب منع الملازمة ق بان التكليف اى العلم به ق قد يكون داعيا والحاصل ان ذات الارادة ليست
علة تامة للترجيح دائما بل قد يكون مع العلم بالتكليف علة تامة ق تابعة للعلم اى قد تكون تابعة له بان وجد
الداعى والا فتعلقها باحد الطرفين لذاتها كما افاده الشارح هنا فى الحاشية ق فاذا علم اى بالنفع او دفع الضر

فاذا علم المكلف ذلك يكون داعيا لتعلق الارادة فيصرف القدرة اليه وفي كون الارادة
مرجحة انها بتعلقها ترجح احد المقدورين على الآخر الا انها لكونها تابعة للعلم يكون العلم
داعيا لتعلقها باحدهما على التعيين مع استواء نسبتها اليهما كما اشرنا اليه سابقا وعند
اكثر المعتزلة الموجد لفعل العبد هو العبد بناء على قولهم بتاثير قدرته والمتقدمون منهم كانوا
يمتنعون من اطلاق الخالق عليه لقرب عهدهم باجماع السلف على انه لا خالق الا الله
والمتاخرون منهم اطلقوا لفظ الخالق عليه اذ لا فرق بينه وبين الموجد في المعنى ولزم عليهم
كون كل حيوان خالقا لاشتراك المعنى الذي يسمى كسبا في الكل وقد قال الله خالق كل شيء
ويدخل فيه فعال الحيوان ويخرج القديم بدليل العقل وللقطع بان المتكلم لا يدخل في عموم مثل
ق وفي كون اه دفع لما يتوهم من انه ح لا تكون الارادة مرجحة بل امر جح هو الداعي ق مع استواء نسبتها
قد يقال المعنى للقول باستواء نسبتها الى الطرفين حين وجود الداعي واقتضاء ولانها تتعلق باحدهما بخصوصه
حين عدمه على ان القول بكونها مرجحة بعد الداعي مع استواء النسبة ليس اولى من القول بكون القدرة مرجحة بعده
مع استوائها ق وعند اكثر المعتزلة احتراز عن الجبار فانه موافق للاستاذ الى اسحق في ان المؤثر في فعل العبد هو
القدرتين ق في عموم اي فضلا عن خصوصه ق مثل اكرمت قد يقال ان القطع بعدم الدخول فيما ذكر ليس الا
لانه لا يتصور الزام الشيء لنفسه كما لا يتصور خلق الشيء لنفسه وهذا هو دليل العقل المذكور فتامل قوله
ويخرج القديم اي الذاتي فقط لا الزماني ايضا حتى يشترط الصفات ان اريد بالخلق مطلق الايجاد سواء كان بالايجاب
او بالاختيار والزماني ايضا ان اريد به الايجاد بالاختيار منه

مثل اكرمت كل من دخل الدار ويكون بمنزلة الاستثناء وقال تعالى خلق كل شيء وقال انا كل
شيء خلقناه بقدر اي خلقنا كل موجود في الممكنات على مقدار مخصوص مطابق للغرض و
المصلحة ولا فائدة هذا المعنى كان المختار نصب كل اذ لو رفع لتوهم ان خلقنا صفة وبقدر
خبر فلم يفد ان كل شيء مخلوق له بل ربما افاد ان من الاشياء ما لم يخلقه فليس بقدر وقال الله تعالى
خلقكم وما تعملون اي تعملونه او عملكم لكن ينبغي ان يجعل ما بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به لان
المعنى المصدري وهو المعنى النسبي اعني الايقاع لا وجود له في الخارج والا لزم التسلسل في
الايقاعات فلا يكون متعلق الخلق لان اثر الخلق والايجاد هو الوجود واذ لا فلا وكون
الايقاع امرا واقعيا انما يستدعي مقتضيا له من قطع النظر عن اعتبار المعتبر والاقتضاء اعم من الخلق
اذ يجري في الاعدام ايضا كاقتضاء ذات الممتنع العدم وقال الله تعالى هو الله الخالق الباري اذ لا
الخالق خبر او هو ضمير الشان او ضمير امر بها يفسره الله فافادته حصر الخالقية ظاهرة واما
في هذا الكرمت اي بخلاف كل من في الدار عالم في نصب كل اقول الاستدلال بهذه الاية انما يتم لو كان اختيار النصب
امرا اتفاقيا او حتما عند المخصم في توهم الاولى لكان خلقنا اه اذ كون خلقنا صفة وبقدر خبر على تقدير الرفع
امر محقق ومتعين في ربما افاد بطريق مفهوم المخالفة في او عملكم قالوا يتم الاستدلال اذا كان ما موصولة لعموم
فكانه قال خلقكم وكل عملكم وهو يشمل ما يتعلق به العمل كالسرير والاثر الحاصل من العمل كالهيئة بخلاف ما اذا
كانت مصدرية والمصدر بمعنى المفعول اي خلقكم وعملكم لعدم ما يقتضي العموم فيحتمل ان يراد بالمعمول ما يتعلق به
العمل فقط كالسرير وفيه ان المعمول حقيقة في الحاصل بالعمل ومجازا فيما يتعلق به العمل في الايقاعات الموجودة
في الخارج تموت

ظاهرة واما اذا كان الخالق صفة فلا كما لا يخفى وقال فعال لما يريد فانه يدل على انه يفعل
يفعل كل ما يتعلق به ارادته تعالى وهي متعلقة بالايمان وسائر الطاعات اتفاقا فيلزم ان
فاعلها وموجدها هو الله تعالى والحمل على انه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر بلا ضرورة وقال تعالى
كل من عند الله نظم الاية الدلالة على المقصود وقال كتب في قلوبهم الايمان والظاهر منه انه الذي
اثبت الايمان واوجده في القلوب وقال انه هو اضحك وابكى فان الظاهر منه ان الله اوجد الضحك والبكاء
وتاويلات القدرية عدول عن الظاهر بلا ضرورة لما يأتي من ابطال ادلتهم وقد تواتر عن النبي صلى الله عليه
ما يشعر بان كل كائن بقدرة الله ومشيئته بحيث لا سبيل للانكار اليه ويدل على عدم جواز كون فعل العبد
بقدرته انه لو كان فعل العبد بقدرته لزم اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد لانه مقدور الله تعالى
لما ثبت من شمول قدرة الله تعالى لكل ممكن ورد عليه بان اللازم من شمول قدرته تعالى كون
فعل العبد مقدورا له تعالى بمعنى دخوله تحت قدرته وجواز تاثيرها فيه لا بمعنى انه واقع بها
ق بالايمان اي ايمان المؤمن وسائر طاعات المطيع واما ايمان الكافر وطاعات العاصي فليست متعلقة لارادته
تعالى عند الخصم ق ما يريد فعله او يفعل ما يريده ارادة قسر والجا ولا ارادة تفويض ق جواز كون المناسب ترك
الجزاء ولذا اتفق الاشاعرة على ان قدرة العبد من شانها التاثير ق بقدرته اي مستقلا كما هو عند الخصم ق مقدور
الله قد يقال ان هذا عين المدعى ان اريد به انه متعلق قدرة الله تعالى بالفعل وغير مفيد ان اريد به انه متعلق قدرته
تعالى بالامكان فتامل قوله من شمول قدرته اي من شمولها الجواز اذ هو المثبت واما شمولها الوقوع فمثبت بعد ق لا
بمعنى انه اذ هو بهذا المعنى لازم لشمول الوقوع ق ورد عليه والحاصل ان ما ثبت هو شمول الجواز لا شمول الوقوع
وشمول الجواز انما يستلزم شمول الوقوع لو تم دليل المانع مع انه لم يتم تحرير

ليلزم المحال وفيه انه قد ثبت الشرط بالمعنى الثاني بما ذكر من التسميات ويكفي هذا في لزوم المحال
وانه لو كان فعله بقدرته لكان عالما بتفاصيله لان الاتيان بالازيد والانقص والمخالف ممكن فلا
بد لرجحان ذلك النوع من مخصص هو القصد اليه ولا يتصور ذلك الا بعد العلم به ولظهور هذه الملازمة
يستنكر الخلق بدون العلم كقوله تعالى الا يعلم من خلق واللازم ظم البطلان واما الكسب فيكفي فيه العلم
الاجمالي اذ ليس الوجود به حتى يلزم المحال وانه لو كان بقدرته لكان متمكنا من تركه كفعله اذ لو لم يكن
متمكنا منه لكان وقوع الفعل واجبا منه فلا يكون قادرا واذا كان متمكنا من تركه فوقوع الفعل بدلا
عن تركه لا يكون الا مع ترجيح الفعل بمرجح لقول الخصم بوجوب المرجح في الفعل الاختياري فلا يرد انا نجوز
ق ليلزم المحال وهو اجتماع المؤثرين ق بالمعنى الثاني قد يقال لم يذكر المعنيان للشرط وانما ذكر ان المقدورية فعل لعبده لو
يدفع بان ذكر المعنيين للامر الثاني متضمن لذكر المعنيين للاول ق من التسميات وفيه ان هذا رجوع الى الطريق الاول
التسمية مع ان هذا دليل مستقل على ان اثبات الشرط بان يعني بالدليل السمعي مستلزم للدور كما مر تامل ق والمخالف ان
بنيا على ذلك النوع وهو المخالف بعد العلم به ارادة ذلك النوع بخصوصه فيكون تفصيليا لا يجب بشرط النوع على الاجمال
حتى يكون اجماليا هذه الملازمة اي كون المذكور لبيانا تنبيها بدون العلم ان اريد به علم العلم فمسلم وان اريد
او العلم التفصيلي فممنوع ولما الكسب اشارة الى النقض الاجمالي وجوابه تقرير النقض ليعلم بجميع مقدماته غير صحيح
في الكسب بان يقال لو كان فعله بكسبه لكان عالما بتفاصيله لان كسب الازيد والانقص والمخالف ممكن الى
ما ذكر ولا يخفى قوة النقض وضعف الجواب يلزم المحال وهو كون الكاسب عالما بتفاصيله مع الضرورة بطلانه
بقدرته واختياره استقلالا الا مع ترجيح الفعل كان هذا نظرا الى كلام المص ولعل المقدمة الواضحة المطوية وقوله
الا ترى مع انه معلوم الله تعالى اه علاوة لهذا الدليل بمرجح يعني الداعي لا بمعنى المخصص حتى يصدق على الارادة ولا يكون
الدليل الزاميا فتامل لقول الخصم وهو ابو الحسين البصري واتباعه والى هنا ان هذا الدليل الزامي لا يقتضي فلا يرد ما قوله

فلا يرد انا نجوز ترجيح المختار احد المتساويين بلا مرجح ثم ان كان ذلك المرجح من العبد ينتقل
الكلام الى صدوره فيه او ينتهي الى مرجح لا يكون منه ويجب عنده الفعل لان الممكن ما لم ينته بحالة
الى حد الوجوب لم يتحقق واذا كان المرجح من غيره لم يكن مستقلا في الفعل ولا متمكنا من الترك لان الترك
لم يجز مع التساوي فكيف مع المرجح به وهذا كما ترى انما يفيد ان العبد ليس مستقلا في فعله لا
انه ليس موجدا له مع ان معلوم الله تعالى هو وقوعه لاستحالة الجهل عليه تعالى وما علم الله وقوعه
يجب ولا شيء من الواجب باقيا في مكنة العبد ولا يرد النقض بفعل الباري تعالى لان اختياره
قوله فلا يرد قد يقال ان كلام الشارح مبني على ان يكون المراد بالمرجح غير الارادة مع انها المرادة به غاية الامر ان
الارادة عند الخصم اعني ابا الحسين هي عين الداعي كما سبق فتأمل ق بلا مرجح يعني الداعي ق لا يكون منه اي من العبد
بطريق الاختيار سواء لم يكن منه اصلا او كان منه بطريق الايجاب فلا يتجه ان كون المرجح من العبد بطريق الايجاب
ينفي الاختيار فلا حاجة الى نفي كون المرجح من العبد ق واذا كان المرجح اي او كان منه بالايجاب ق من غيره اي
وان لم يكن موجبا للفعل كما يتبادر من التعليل بقوله لان الترك الخ الا انه ينافي ما قبله تأمل قوله مع التساوي اي
عند الخصم ق ليس موجدا مع انه المطلق مع ان اي على ق هو وقوعه ويرد بان معلومه تعالى هو الوقوع بالاختيار
او بان العلم تابع للمعلوم كما سبق في بحث القدرة ق ولا يرد النقض اي على العلاوة كما يقتضيه كلام الشارح واما على
ما قبلها فلا تصور ومزيده حتى يحتاج الى الجواب لكونه دليلا الزاميا مبنيا على ما هو مسلم عند الخصم من وجوب
المرجح بالفعل الاختياري لا عندنا فكيف يرد النقض بفعله تعالى الا ان يراد بالمرجح المخصص بقول لا يكون
منه عدم كونه منه بالاختيار منه

ما يكون الفاعل متمكنا من تركه عند ارادة فعله لا بعده وهذا متحقق في فعله تعالى لكون ارادته قديمة

كعلمه بخلافه في فعل العبد وقد يستدل على كون فعل العبد بقدرة الله تعالى لا بقدرته بانه لو

قدر العبد على فعله ايجادا لقدر على اعادته لان امكان الشيء من لوازم ماهيته لا يختلف باختلاف

الاوقات وليس كذلك اتفاقا وبانه لو قدر عليه لقدر على ايجاد مثله لان حكم الامثال واحد لكنا نقطع

بانه يتعذر علينا ان نفعل الان مثل ما فعلناه سابقا بلا تفاوت وان بذلنا الجهد وبانه لو

قدر عليه لقدر على خلق كل ممكن من الاجسام والاعراض لان مصحح المقدورية اما الامكان او الحدوث

ومتعلق الايجاد والخلق هو الوجود ولا تفاوت لذلك في شيء منها قال في شرح المقاصد واما

القدرة الاكتسابية فانما تتعلق بالذوات واحوالها وهي مختلفة فلا يرد النقض بها انتهى اراد بالذوات

الاجسام وباحوالها الاعراض يعني ان القدرة الاكتسابية لا تتعلق بالوجود وانما تتعلق

ق عند ارادة فعله ارعند تعلق الارادة بفعله ق وهذا اي التمكن من الترك عند ارادة الفعل ق في فعله تعالى و

السر في ذلك ان تعلق العلم وان كان ازليا كتعلق الارادة الا ان تعلق العلم بالوقوع متاخر بالذات عن تعلق الارادة

لانه عالم بوجود الشيء لم يعلم انه سيقع وان كان تعلق التصور متقدما بالذات على تعلقها تامل ق فكون ارادته اي

تعلق ارادته كذاتها قديمة واما عند من قال بان تعلق الارادة حادث فيرد النقض ق بخلاف التمكن المذكور ق لا يختلف

اي ولو اختلف لزم الانقلاب من الامكان الى الامتناع ويتجه ان الامتناع اقتضاء عدم العدم لا العدم الخصوصي ولذا

قال جمهور كثير بامتناع اعادة المعدوم مع قولهم بانه تعالى قادر على ايجاده ابتداء على انه لا يلزم من اقتضاء العدم الخصوصي

نظرا الى قدرة العبد اقتضاءه نظرا الى قدرته تعالى ق يتعذر ثم جواز ان نتلفظ بلفظ الان ثم نتلفظ به مرة اخرى من

غير تفاوت ق بلا تفاوت فيه ان التفاوت لا ينافي المثلية بل انما ينافي العينية تامل ق اما الامكان يتجه انا لا

نسلم ان مصحح مقدورية العبد مجرد الامكان او الحدوث لم لا يجوز ان يكون احدهما بشرط تحققه في ضمن بعض الاعراض

الاعراض ق ومتعلق الايجاد اراد تعلق التأثير بالاثر ق فانما تعلق اي على تقدير تعلقها بالاجسام والا
عراض ق بالذوات اي لا بوجوداتها ق فلا يرد النقض اي الاجمالي على الاستدلال الثالث بان يقال لو قدر العبد على فعله
الكسبي بالقدرة على كسب كل ممكن من الاجسام والاعراض يجب ان لا تتعلق بالوجود والسر في ذلك هو ان الكسب هو
التأثير في احد الشيئين لنفسه وهو لا يقتضي ايجاده بل يصح مع وجوده بغيره ايضا بخلاف الخلق فانه اعطاء الوجود
فتعلقه هو الوجود ليس الا وهو مشترك في الكل

وانما تتعلق بالموجود وهو مختلف بالجسمية والعرضية فيجوز اختصاصها ببعض فيحصل الاتفاق
به دون بعض ق بانه لو قدر على فعله خلقا لكان فعله لخلق الايمان والطاعات حسن من فعل
الباري كخلق الشيطان وكثير من الموذيات ولما صح سؤال الايمان والتضرع اليه تعالى في ان يرزقه
اذ لا وجه لحمله على سؤال الاقدار والتمكين لانه حاصل ولما صح حمده تعالى على الايمان ولا الشكر عليه
اذ لا يتصور ذلك الا اذا كان لخلقه تعالى واعطائه وان كان للكسب مدخل فيه واما المعتزلة القائلون
بكون العبد موجدا لافعاله فمنهم من اورد الضرورة في ذلك وذكر له وجوها اما المنتهية والاستدلال لان
الحكم ربما يكون ضروريا والحكم بانه ضروري استدلاليا لان كل احد يفرق بالضرورة بين حركته الاضطرارية
مثل حركة سقوطه من السطح والاختيارية كحركة صعوده عليه وما ذاك الا بان الثانية بقدرته وايجاده
بخلاف الاولى وان كل احد يجد بالضرورة ان تصرفاته واقعة بحسب دواعيه وتصوراته كالاقدام على الاكل
والشرب عند الجوع والعطش ولا معنى لموجد الفعل بالاختيار الا من يحدث الفعل على وفق دواعيه
ق بالموجود اي بما يوجد بغيرها ق لانه حال حصول الاقدار مسلم وغير مفيد مع التوفيق ورفع الموانع وا
لشواغل مم ق لان الحكم اما بنفي الاذعان او بمعنى الوقوع والاوقوع ق استدلاليا كما ان الحكم ربما يكون نظريا كا
لحكم بحدوث العالم والحكم بانه نظري ضروريات وتصوره عطف تفسير على اي المعنى المذكور

وان كل عاقل يقطع بان ما يطلبه او ينهى عنه او يتمناه او يتعجب منه انما هو فعل فاعله فانه يعلم

انه يطلب ايجاده المأمور ولهذا يتلطف في استدعاء ذلك الفعل منه وانه ينهى عما يكرهه من الا

فعال التي يريد نهيها المنهي وكذا المتمني والمتعجب والجواب ان ذلك لا يفيد كونه بخلقه وقدرته وايجاده

كما هو المتنازع فضلا عن ان يفيد العلم الضروري به بل انما يفيد كونه متعلق قدرته وارادته

واقعا على وفق قصده ودواعيه وهو المسمى بالفعل الاختياري ومنهم من احتج على ذلك عقلا

بانه لولا استقلال العبد في افعاله لبطل المدح والذم عليها اذ لا معنى للمدح والذم على ما ليس

بفعله ولا واقع بقدرته واختياره وبطل الامر والنهي اذ لا معنى للامر بما لا يكون فعلا للمأمور

ولا للنهي عما لا يكون فعلا للمنهي وكذا الثواب والعقاب على ما هو بخلق المثيب والمعاقب

ان من يعاقب على ما هو بخلقه اشد ضررا على العبد من الشيطان واحق منه بالذم اذ ليس منه

الا الوسوسة وكذا فوائد الوعد والوعيد وارسال الرسل عليهم السلام وانزال الكتب من السماء

اذ لا يظهر للترغيب والترهيب والحث على تحصيل الكمالات وازالة الرذائل ونحو ذلك فائدة الا اذا كان

لقدرة العبد وارادته تاثير في افعاله وبان من افعال العباد قبائح وهي لا يجوز ان يخلقها

الحكيم لعلمه بقبحها وبغنائه عن خلقها كالظلم والشرك وسائر المعاصي واحتج الاشعري بانه لو كان

الباري موجد الافعال العباد لكان فاعلا لها لان معناهما واحد ولو كان فاعلا لها

ق لا يفيد كونه اي العلم المطلق بكونه بخلقه اه فارق العلم الضروري الذي صرحتم في العلم المطلق بل انما يفيد اي العلم

الضروري بكونه متعلق قدرته اه وهذا امر مشترك بيننا وبين المعتزلة ق ودلالته ان كانت والا فمن لا ينزل

بلزوم ما ق من افعال العباد المراد بها الاثار الحاصلة بالمصادر ق لكان فاعلا ويرد بانه ان اريد بالفاعل في الاولى

من قام به الفعل بمعنى التاثير فالصغرى مسلمة والكبرى ممنوعة او قام به الفعل بمعنى الحاصل بالتاثير فالتسليم والمنع

بالعكس وهذا اوضح مما سيذكره المصنف سموه رحمه الله

ولو كان فاعلا لها لكان متصفا بها فيجب اتصاف الباري بما لا ينبغي كالكافر
والظالم والفاعد وغير ذلك من الفواحش التي لا يستطيع العاقل اجراءها على اللسان بل
اعضاءها بالبال اذ لا معنى للكافر الا فاعل الكفر والظالم الا فاعل الظلم وهكذا ورد الاول
بان الكسب وهو تعلق القدرة والارادة للعبد لفعله واقعا على وفق قصده وعقيب عزمه
كاف في المدح والذم ونحو ذلك على انه ربما يمدح او يذم باعتبار الملكية دون الفاعلية كالمدح
بالحسن والذم بالقبح فهو على تقدير وروده انما يرد على الجبرية النافين لقدرة العبد لا على من
يجعل فعله متعلقا لقدرته وارادته واقعا على وفق قصده وان كان بخلقه تعالى لا على من يجعل
قدرته مؤثرة لكن لا بالاستقلال بل بمرجح هو بخلق الله والا يكف ذلك في المدح او الذم
بل لا بد فيه من الاستقلال بحيث يكون الفاعل متمكنا من الفعل والترك فلا نزاع في الوجوب او
الامتناع بناء على ان المرجح الموجب للفعل او المانع منه هو العلم الازلي اذ قد ثبت انه تعالى
ق كاف في المدح انما يكون الكسب كافيا اذا كان من العبد بلا اختيار بخلاف ما اذا كان من الله كما ذهب اليه الاشعري
او كان من العبد بالايجاب كما قرره المص او البحث ق على انه ربما هذا الجواب ينفع الجبرية والاشعري القائل بان
الكسب من الله كما ينفع الماتريدية لكن يتجه انه انما يتم لو لم يرد بالمدح والذم ما هو للترغيب والتعبير ق فهو على اه
اي الدليل الاول على تقدير وروده اي بالنظر الى المدح والذم اذ قد مر انه بالنظر اليهما غير وارد على الجبرية وان كان
بالنظر الى الامر والنهي وسائر ما ذكروا ردا على النافين لقدرة اه اي لاصل قدرته فضلا عن التاثير قوله
لقدرة العبد وارادته ق والا يكف ذلك الكسب ق هو العلم الازلي والارادة الازلية تنوي رحمه الله

عالم بالجزئيات ما كان وما سيكون لاستحالة الجهل عليه تعالى وكل ما علم الله ان يقع يجب
وقوعه وكل ما علم انه لا يقع يمتنع وقوعه نظرا الى تعلق العلم وان كان ممكنا في نفسه فلا شيء يكون
العبد مستقلا فيه بحيث يكون متمكنا في فعله وتركه فلزم بطلان المدعى على فعل العبد والزم
لعدم تسليم ان الحسن والقبح عقليان بان القبيح فعل القبيح لا خلقه لان خلق القبيح ربما يكون
عاقبته حميدة فلا يقبح بخلاف فعله الاترى انه تعالى خلق اصل جميع القبائح وهو الشيطان و
رد الثالث بان الفاعل من قام به الفعل لا من اوجده في محل آخر فالاسامي انما تطلق على من
قام به الفعل الاترى ان كثيرا من الصفات قد اوجدها الله تعالى في محالها وفاقا كالبياض و
السواد في الجسم ولا يتصف بها الا المحال نعم اذا ثبت بالدليل ان الموجد هو الله تعالى لزم صحة هذه
التسمية بناء على اصلهم انفا في اطلاق المتكلم على الله لايجاد الكلام في بعض الاجسام وقيل
عطف على عقلا بالآيات الواردة في اسناد الافعال الى العباد اسناد الفعل الى فاعله مثل قوله
تعالى فلم تقتلون انبياء الله وقوله ثم يحرفونه الى غير ذلك سيما ما ينبئ عن معنى الايجاد كالعمل مثل
قوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه وقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقوله من عمل سيئة
ق بمنع وقوعه قدم ان متعلق علمه تعالى هو وقوع الفعل او عدم وقوعه باختيار العبد وان العلم تابع للمعلوم
وكون الفعل بحيث لا يقع او يقع فكونه متعلق العلم الازلي لا ينافي الاستقلال وكذا المعتزلة قالوا ارادة الله
الوقوع او عدمه بالاختيار ق مثل القبيح بمعنى الاتصاف به لا بمعنى تعلق القدرة والارادة الذي هو معنى الكسب لان
الخلق يستلزمه ق بخلاف فعله الا الاتصاف به ق من قام به الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر

سيئة فلا يجزى الا مثلها والفعل كقوله تعالى وما تفعلوا من خير تجدوه وقوله تعالى وافعلوا الخير و
الصنع كقوله تعالى والله يعلم ما تصنعون والكسب كقوله تعالى كل امرء بما كسب رهين والجعل كقوله
تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم والخلق كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين والاحداث كقوله
حكاية عن الخضر عليه نبينا وعليه الصلوة والسلام حتى احدث لك منه ذكرا والابتداء كقوله تعالى ورهبانية
ابتدعوها وبالآيات الواردة في توبيخ الكفار والعصاة وانه لا مانع من الايمان والطاعة ولا
الجاء الى الكفر والمعصية مثل قوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا وقوله تعالى كيف تكفرون بالله ما
منعك ان تسجد فما لهم عن التذكرة معرضين وبالآيات الدالة على تعليق افعال العباد بمشيئتهم مثل
قوله تعالى اعملوا ما شئتم وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الى غير ذلك والجواب ان بعضها
غير متنازع وهو ما يصح على حقيقته مثل قوله تعالى كل امرء بما كسب رهين لان العبد كاسب حقيقة
وبعضها مما ينبئ عن معنى الايجاد مثل قوله تعالى والله يعلم ما تصنعون مؤول لانه لما ثبت بالدلائل
السابقة ان الكل بخلق الله تعالى وايجاده وجب حمل الالفاظ على معنى الايجاد مجازا عن السبب
العادي او حمل الاسناد مجازا لكون العبد سببا وان المراد من مثل قوله تعالى وما منع الناس الآية
التي يعلمها جهال الكفرة وهذه موانع عقلية خفيت عن العلماء القدرية جمعا بين الادلة وان التعليق
بمشيئة العبد مذهبنا لكن مشيئته ليست الا بمشيئة الله تعالى بدليل قوله تعالى وما تشاءون الا ان
يشاء الله والحق انه لا جبر ولا اكراه منه تعالى عباده على الافعال بمعنى ايجادها واجرائها عليهم

ان ايجاد الله تعالى اياها

من غير ان يكون لهم مدخل ولا تفويض بمعنى اقداره تعالى عباده على وجه الاستقلال بحيث لا يكون
له تعالى في افعالهم مدخل وذلك لان ما عول عليه الجبرية من انه لا بد لمرجح الفعل على الترك من
مرجح ليس من العبد وان تفاصيل احوال الافعال غير معلومة للعبد معارض بما عول عليه القدرية من انه لو
لم يكن قادرا على فعله لما حسن المدح والذم والامر والنهي ومن ان افعال العباد واقعة على وفق قصودهم
ودواعيهم لكن امر بين الامرين اي الجبر والتفويض لان المبادي القريبة لافعال العباد على القدرة
والاختيار والمبادي البعيدة لها على العجز والاضطرار لان افعال العباد معلقة بمشيتهم و
مشيتهم ليس الا بمشية الله تعالى فالانسان مضطر في صورة مختار كالقلم في يد الكاتب وافعاله
كجميع الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره بمعنى خلقه وتقديره اياها ابتداء لا كما هو رأي الاشاعرة
من جعله بمحض خلق الله تعالى كما هو رأي ابي الحسين البصري حيث قال ان العلم بتوقف صدور الفعل
على الداعي ضروري وان حصول الفعل عقب الداعي واجب ونحن لا نقول بايجاب الداعي وان
قلنا به فان قيل لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به لان الرضا بالقضاء واجب
واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر قلنا الكفر مقضي

ق بقضاء الله كلام المجرد وشرحه مشعر بان القضاء والقدر مترادفان فهما اما بمعنى الخلق او الاعلام او
الكتابة او الالزام ق لان الرضا اشارة الى الكبرى والصغرى مطوية تقريره القياس لان الكفر قضاء والقضاء يجب
به الرضا ق بالكفر اما بكفر نفسه فبالاتفاق واما بكفر غيره فعلى الاختلاف ومستند القائل بعدم الكفر بشرط ان لا
يكون على وجه الاحسان بل على وجه انتقام الامة لقوله تعالى ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى
يروا العذاب الاليم ق قلنا منع للصغرى ان اريد بالقضاء المعنى المصدري من غير حذف مضاف

مقتضٍ لا قضاء والرضاء انما يجب بالقضاء لا بالمقتضى فان قيل الرضاء بالقضاء يستلزم
الرضاء بالمقضي قلنا انما يستلزمه من حيث انه مقضي لا من حيث ذاته والرضاء بالكفر
من حيث ذاته كفر لا من حيث انه مقضي وعند المعتزلة لا يصح القول بان افعال العباد بقضاء الله
تعالى وقدره الا بمعنى الاعلام والتبيين كما في قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل الآية او بمعنى
الكتابة في اللوح وعلى هذا جميع الافعال الا جميع الحوادث بقضائه او بمعنى الالزام والايجاب
كما في قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه فيكون في الواجبات خاصة فان الالزام فيها
ليس الا ثم لا خلاف في ذم القدرية والمراد بهم هم القائلون بنفي الخير والشر كله بتقدير الله ومشيئته
ويسمون بذلك لفرط استغنائهم بنفي القدر ولاثباتهم للعبد قدرة الايجاد ورد بان المناسب
في القدرية بضم القاف وما قالوا يفيد المعتزلة من ان القدرية هم القائلون بان الخير والشر
كله بقدرته ومشيئته لان المثبت اولى بان ينسب اليه لان الشائع نسبة الشخص الى ما يثبته
ويقول به كالجبرية مردود لقوله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة ولا خفاء في ان المجوس ينسبون
ق والرضاء انما يجب مع الكبرى ان اريد بالقضاء المقضي او كان الكلام على حذف المضاف اي مقتضى القضاء وبهذا
يندفع ما يقال ان الجواب يتم بما ذكره الشارح من غير حاجة الى ما ذكره المصنف ق انه مقتضى فالحصر المستفاد من كلام
المص بالنسبة الى الحيثية الذاتية لا الحيثية الوصفية ق والمراد بهم اي عندنا ق بقدرته الاولى لقدرته او بتقديره
قول ان المثبت الخ فتكون من نسبة المثبت بالكسر الى المثبت لا النافي حتى يكون من نسبة النافي الى المنفي مجوس

الخير الى الله والشر الى الشيطان ق يجوز نهما يجوز ان واهر من وقوله صلى الله عليه وسلم اذا قامت
القيامة نادى مناد اين خصماء الله فيقوم القدرية ولا خفاء ان من لا يفوض الامر الى
الله هو الخاصم له تعالى ولان من يضيف القدر الى نفسه ويدعى كونه الفاعل او المقدر اولى بكم
القدرية من يضيفه الى ربه قال في شرح المقاصد فان قيل روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
لرجل قدم عليه من فارس جئتك باعجب شيئ رأيت فقال رأيت اقواما يتكحون امهاتهم
واخواتهم وبناتهم فاذا قيل لهم لم تفعلون ذلك قالوا قضى الله تعالى علينا وقدره فقال
عليه السلام سيكون في آخر امتي اقوام يقولون مثل مقالتهم اولئك مجوس امتي جيب بان
ذلك لا يدل الا على ان القول بان فعل العبد اذا كان بقضاء الله وقدره يجوز للعبد الاقدام
عليه ويبطل اختياره فيه واستحقاقه للثواب والعقاب والمدح والذم قول المجوس فلينظر
ان هذا قول المعتزلة ام قولنا ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور ثم اصل الحق على
ق الى الشيطان والمعتزلة ينسبون الخير فيما عدا افعال العباد اليه تعالى والشر كذلك الى الشيطان كما مر في الفصل
في بيان الشرك منه ق قال في شرح المقاصد قال ان جعفر الصادق قال للقارئ اقرأ الفاتحة فلما
بلغ اياك نعبد واياك نستعين قال جعفر ماذا تستعين بالله تعالى وعندك ان الفعل منك وجميع ما يتعلق با
لاقدار والتمكين جعلت فانقطعت القدرية والحمد لله رب العالمين تلميذ رحمه الله ق فان قيل اي من المعتزلة
لم تفعلون الاستفهام للانكار اي لا يجوز لكم ذلك وتستحقون بذلك العقاب والذم ق وقدره اي فيصح الاقدام
ويبطل الاختيار واستحقاق الثواب والعقاب والمدح والذم ق اذا كان اي اذا علم كونه بقضائه تعالى وقدره
للعبد كسبه تامل منه

في القدر والشر والإيمان والكفر ابن الحاج

ثم اهل الحق على ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن والنصوص الشاهدة
بان الكل بمشيئة الله وارادته تعالى اكثر من ان تحصى حتى صار بمنزلة المتواتر وروى مرفوعا عن النبي
صلى الله عليه وسلم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن كيف وقد ثبت انه خالق الكل بقدرته التي
تؤثر وفق الارادة ومريده فان الارادة هي التي ترجح احد طرفي المقدور من الفعل والترك وانه
عالم بعدم وقوع ما لم يقع فيكون عالما باستحالته لاستحالة انقلاب علمه جهلا فكيف يريده والعالم
باستحالة الشيء لا يريده البتة والمعتزلة جزموا بانه لا يريد القبائح والشرور بل يريد اضدادها
فزعموا انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر وان وقع ومن الفاسق الطاعة لا الفسق
ق بكل كائن بدليل عكس نقيض قوله عليه السلام وما لم يشأ لم يكن ق بما ليس بكائن اي بوجوده ما ليس بكائن لجاز انه غير
متعلقة بعدمه فان عدم الشيء لعدم ارادة وجوده لا لارادة متعلقة بذلك العدم فان الاعدام الازلية غير مسبوقة
بالارادة الا ان يقال ان الارادة متعلقة بادامتها وكتب الفهم بدليل عكس نقيض قوله عليه السلام وما شاء الله كان
ق لا يكون بمشيئته وارادته ينبغي ان يقول الفهم وكيف يكون ما ليس بكائن بمشيئته وارادته حتى يصح عطف وانه عالم
على الخالق اه ق ومريده اي وثبت انه مريده وهو من عطف المسبب على السبب فيكون بمنزلة النتيجة فلا يتوهم المصنف
تعامل ق فكيف والمعتزلة يقولون انه تعالى اراد وقوع الايمان من الكافر باختياره وعلم انه لا يقع منه بسوء اختياره ق
والمعتزلة كان المراد بالمعتزلة جمهور معتزلة البصرة الموافقون لنا في معنى الارادة لا من يشمل القائلين بان الارادة
هي الداعية مطلقا وفي فعل العبد خاصة او انها الامر في فعل العبد وكونه تعالى غير مكره وساه في فعله كما مر ويجوز ان
يكون الكلام بطريق الالزام تامل ق والشرور وان وقعت بكونه
ق وارادته وهي مرادة فان كالمحبة والرضا فكل كائن مراد له وكل ما ليس بكائن ليس بمراد له فان قوله صلى الله
عليه وسلم ما شاء الله كان ينعكس بعكس النقيض الى كل ما لم يكن لم يشأ الله وقوله ما لم يشأ لم يكن ينعكس الى كل ما
كان فقد شاء الله ابن الحاج

فجعلوا اكثر ما يقع من العباد في ملكه خلافا لمراده تمسكا بان ارادة القبيح قبيحة والله تعالى

منزه عن القبائح ورد بانه لا قبيح منه غاية الامر انه يخفى علينا وجه حسنه وان العقاب على ما

يريده ظلم وهو على الله محال ورد بالمنع فانه تصرف في ملكه وان الامر بما لا يراد والنهي عما يراد

سفه ورد بالمنع اذ ربما لا يكون غرض الآمر الاتيان بالمأمور به كالسيد اذا امر العبد امتحانا

له هل يطيعه فانه لا يريد شيئا من الطاعة والعصيان او اعتذارا على ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد

منه العصيان وان الارادة تستلزم الامر والرضاء والمحبة لان الشيء لو كان مراد الكان قضاء

فوجب الرضاء به فيستلزم الامر ورد بانه مقتض لا قضاء والرضاء انما يجب بالقضاء دون

المقتضي والكل من متمسكاتهم فاسد لما مر واما الرد بقوله تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم حتى الذين

قالوا اشركنا بارادة الله ولو شاء الله عدم شركنا ما اشركنا فلقصدهم بذلك القول الاستهزاء

والسخرية من النبي عليه السلام او لجعلهم ذلك عذرا لهم وتعليلا لعدم اجابته وانقياده لا لتفويض

الكائنات الى مشيئة الله تعالى فما صدر عنهم كلمة حق اريد بها الباطل ولذلك جعلوا مكذبين لانهم قصدوا

به تكذيب النبي صلى الله عليه وسلم في وجوب الطاعة والمتابعة لا كاذبين لكون ذلك الكلام في

نفسه صدقا وحقا وحكم اي لذلك حكم اخر بانه لو شاء الله لهديكم اجمعين فاشير الى صدق قولهم

وفساد غرضهم واما قوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها حيث يدل على ان ما كان

ق ورد بمنع الصغرى ق ورد بالمنع اي بمنع الصغرى ايضا ق لو كان مرادا له تعالى ق لكان قضاء اي ولو كان قضاء

لوجب الرضاء ق فوجب الرضاء اي وجب على المكلف رضائه به ق فيستلزم اي ولو وجب الرضاء للزم امره تعالى به

على ان ما كان معصية وسيئة فانه مكروه عند الله والمكروه لا يكون مرادا فالجواب ما اشار
اليه بقوله اى مكروها بين الناس وفى مجارى العقول والعادات فلا يكون عند الله
ظرفا لمكروها على ان المكروه بمعنى المبغوض المقابل للمرضى لا المراد فصل في الحسن والقبح
قد اشتهر انهما عندنا شرعيان وعند المعتزلة عقليان وليس النزاع فى الحسن والقبح بمعنى
صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل ولا بمعنى الملائمة للغرض وعدمها كالعدل والظلم فان
ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع او لا وانما النزاع فيهما بمعنى استحقاق الفاعل عند الله
المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا فى حكم الله تعالى اى فيما ورد به حكمه تعالى
فعندنا بالشرع بمعنى ان ما ورد الامر به فحسن بالمعنى المذكور وما ورد النهى عنه فقبيح
ق شرعيان نسبة المدرك الى سبب ادراكه وقولهم عقليان نسبة المدرك بالفتح الى المدرك بالكسر ويجوز ان يكون
فى الموضعين من نسبة الشئ الى سبب وجوده فانه ما لم يوجد شرع لا فرق عندنا او لم يوجد عقل عندهم لم يوجد
الحسن والقبح تامل ق بمعنى صفة الكمال عبارة شرح المواقف بمعنى كون الصفة صفة الكمال والنقص فعلى هذا الاضافة
فى كلام الشارح على القلب اى من كمال الصفة ونقصها ق بمعنى الملائمة للغرض واما بمعنى استحقاق المدح والذم عند العقلاء
فلعلهما فى الامر الغير الاختيارى عائدان الى المعنى الاول وفى الاختيارى الى المعنى الثانى وكلاهما بهذا المعنى فى الا
ختيارى نزاعى فى انهما هل يتصوران بالنسبة اليه تعالى او المتصور هو الحسن فقط فالمراد بالنزاع المعنى النزاعى فى
انهما هل هما عقليان او شرعيان ق بالعقل وفاق ق بمعنى استحقاق المدح والثواب يشمل الندب
كالوجوب واستحقاق الذم والعقاب يشمل الكراهة كالاباحة فالمختص بالحرمة ق الفاعل من الفعل الشامل للترك لا
المقابل له ق فيما ورد من فعل المكلف ق بالشرع اى ورود وادراكه به ق وردبه الامر اى الايجاب او
الندب ق وما ورد النهى عنه اى التحريمى او التنزيهى ايضا على مقتضى كلام المص الا ان يكون واو العقاب
بمعنى او لمنع الخلو تامل شرح

من غير ان يكون للفعل جهة محسنة او مقبحة في نفس الامر يكون الامر والنهي تابعين
لها كاشفين عنها بل الحسن والقبح بالمعنى المذكور تابعان للامر والنهي بمعنى ان امر به فحسن
او نهى عنه فقبيح لقوله تعالى وما كنا معذبين اي ولا شيئين حتى نبعث رسولا ولو كان
بالعقل لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام وورد الشرع اولا ولانه لو كان الحسن والقبح
بالمعنى المذكور لذات الفعل سواء كان مستندا الى نفس الذات او لازمها لما تخلف عنه في شيء
من الصور ضرورة واللازم باطل كالضرب والضرب جدا او ظلما ولان العبد لا يستقل بفعله
لما مر من انه لو كان مستقلا به لكان متمكنا من تركه مع ترجيح الفعل الخ والمدح والذم
عقلا ليس كلامه الاستقلال اتفاقا وقالت المعتزلة بل بالعقل بمعنى ان للفعل جهة محسنة
او مقبحة يدركها العقل بدون الشرع كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار او بورود
ق والقبح بالمعنى المذكور او القبح فقط كما هو مذهب ابي الحسين من المتاخرين حيث ذهب الى القبح لصفة
لازمة واما الحسن فلانتفاء تلك الصفة المقبحة فالحسن حينئذ يشمل الافعال المباحة مثلا ق لذات
الفعل اي لا لوجوه اعتبارية واوصاف اضافية مختلفة بحسب الاعتبار كما في الظلم اليتيم تاديبا وظلما كما هو مذهب
الجبائي ق الى نفس الذات كما هو مذهب اوائل المعتزلة ق او لازمها كما هو مذهب من بعدهم من القدماء
قوله جهة محسنة المراد بالجهة ما يشمل الماهية الكلية والصفة اللازمة والوجوه الاعتبارية ليشمل المذاهب
المذاهب الثلثة المارة ق يدركها العقل ضرورة كما في الشم او بتعمل كالحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار
قوله وقبح الكذب الضار لا يخفى ان حسن الاول وقبح الثاني ليسا بالمعنى المتنازع فيه كما مر

او بورود الشرع كحسن صوم يوم عرفة وقبح صوم يوم العيد بمعنى ان العقل بعد ورود الشرع
يحكم بان لذلك جهة محسنة او مقبحة في نفس الامر فالحسن والقبح عندهم لذات الفعل لان
حسن مثل العدل والاحسان وقبح مثل الظلم والعدوان ضروريان يعترف بهما العامة حتى
الذين لا يقولون بشرع فلولا انه ذاتي للفعل لما كان كذلك وان العقل عند التساوي
بحيث لا مرجح يؤثر الصدق وانقاذ الغريق المشرف على الهلاك على الكذب واهلاكه و
ذاك الا لان حسنه ذاتي وانه لو لم يقبح شيئ من الله تعالى لجاز اظهار المعجزة على يد الكاذب
فاذا لم يثبت النبوة وانسد بابها والجواب عن الاولين المنع اي لا نم حسن الاحسان وقبح
العدوان بالمعنى المتنازع وهو كون الفعل متعلق المدح والذم عند الله وبمعنى استحقاق الثواب
والعقاب بل بمعنى ملائمة غرض العامة وطباعهم وعدمها وكونه متعلق المدح والذم في
مجاري العقول والعادات ولا نزاع في ذلك وكذا لا نم ايثار الصدق وانقاذ الغريق
على الكذب واهلاكه عند التساوي بالحقيقة ومن كل وجه وانما هو عند الفرض لما تقرر في
ق لذات الفعل اي مثلا ليس مذهب الجبائي ق وانه لو لم يقبح لا نم ان هذا الوصف انما يثبت القبح بمعنى استحقاق
الذم عند العقلاء وان الكلام في القبح بمعنى استحقاق الذم عند الله وعقابه ق من الله تعالى بل كان كل شيئ منه
تعالى حسنا كما هو عندكم ايها الاشاعرة ق وانما هو اي توهم اي الايثار ق عند الفرض اي عند وقوع التساوي
المفروض تكوك

في النفوس ان الصدق حسن اي ملائم لغرض العامة فيتوهم انه كذلك عند وقوع المفروض
وليس كذلك ولو سلم فهو غير متنازع والجواب عن الثالث ان عدم الوقوع اي عدم وقوع
اظهار المعجزة على يد الكاذب من القطعيات العادية وهو لا ينافي الجواز العقلي الذي لا يضر
في اثبات النبوة وقد تمسك المعتزلة بان من عرف الله تعالى بذاته الكريم وصفاته الشريفة ثم
اشرك به تعالى ونسب كل نقص اليه تعالى علم قطعا ان ذلك قبيح عند الله تعالى وانه في معرض
الذم والعقاب سواء ورد الشرع او لا قلنا لما علم ذلك من تقرير الشرائع واستمرار العادات
بمثله في الشاهد فصار قبحه مركوزا في العقول بحيث يظن انه لمجرد حكم العقل وتمسكوا ايضا بانه
لو كان الحسن والقبح بالشرع لزم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات نبوتهم وقد مر جوابه في
باب المقدمة فلنذكر فصلا في التكليف بالايلاق والخلاف في جوازه وعدمه من
ق ان الصدق والانقاذ ق عند وقوع التساوي ق المفروض بان يكون كل من الصدق والكذب ملائما او غير
ملائم وكذا الانقاذ والاهلاك ق ولو سلم هذا المنع مستفاد من قول المص والجواب عن الاولين المنع بالمعنى
المتنازع فالاولى ان يقول الشارح هناك اي لا نم حسن الاحسان والصدق والانقاذ وقبح العدوان والكذب والاهلاك بالمعنى
المتنازع حتى يكون كلامه وافيا بمراد المص ق وعن الثالث بمنع الكبرى وهو ان عدم اه ق العادية اي وهو كاف
في اثبات النبوة ق بالايلاق ذاتيا او عاديا او الخلاف ق في جوازه باعتبار القسمين الاولين تحرير

من فروع الخلاف في الحسن والقبح وليعلم ان مراتب ما لا يطاق ثلث ادناها ما يمتنع لعلم الله
بعدم وقوعه او ارادته او اخباره بذلك واقصاها ما يمتنع لذاته والوسطى ما امكن في
نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا او عادة ولا خلاف في عدم التكليف بما يمتنع لذاته
قال في شرح المقاصد وفي جواز التكليف به تردد وبناء على انه يشترط تصور المكلف به واقعا
والممتنع هل يتصور واقعا فيه تردد فقيل لو لم يتصور لم يصح الحكم بامتناع تصوره لجمع النقيضين
ولا خلاف في وقوع التكليف فضلا عن الجواز بما يمتنع لا لذاته بل لسابق علم او ارادة او اخبار بانه
ق في الحسن بالمعنى المار في الفصل السابق بمعنى استحقاق المدح والذم عند العقلاء فالمراد بالخلاف الخلاف في انهما
بهذين المعنيين هل يتصوران بالنسبة الى الله تعالى لا الخلاف في انهما عقليان او شرعيان تامل ق او ارادته هذا مبني
على ان ارادته تعالى متعلقة بالاعدام باعتبار الارادة وامّا فالاعدام لكونها ازلية غير مسبوقة بالقدرة والارادة ثم ان ذكر
او في الاول لكون احدهما كافيا في الامتناع والا فلا يكون شيئ منهما بدون الاخر واما ذكرها في الثاني فلمنع الفرق
ولا خلاف ان اراد نفي الخلاف الخالي عن التردد فالمراد انه لا خلاف في عدم جواز التكليف اه وان اراد نفي الخلاف ولو كان مع
التردد فالمراد انه لا خلاف في عدم وقوع التكليف اه فتامل ق وفي جواز التكليف اي عندنا والا فالمعتزلة جازمون بعدم
جواز التكليف به للدليل الآتي في القسم الثاني تردد بخلاف القسم الثاني فانا جازمون بجوازه والمعتزلة بعدم جوازه فليس
فيه تردد تردد وان كان فيه خلاف تحرير رحمه الله ق بامتناع تصوره لكن التصور المنفي هو تجويز العقل وهو غير التصور
الموقوف عليه الحكم بامتناعه كما لا يخفى تحقيق فيه ان التصور المنفي بمعنى الصورة الحاصلة اذ هو الذي يشترط في التكليف ووقع
التردد فيه بالنسبة الى الممتنع تحرير

بانه لا يقع وانما الخلاف فيما امكن في نفسه ولكن لم يتعلق متعلقا لقدرة العبد صلا كخلق الجسم او
لم يقع عادة وكثيرا كالصعود الى السماء فعندنا يجوز التكليف به بمعنى طلب تحقيق الفعل والاتيان
به لعدم القبح العقلي عندنا المانع من الجواز العقلي لكن لم يقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
وعند المعتزلة والشيعة لا يجوز كما لا يقع لكونه سفها لانه تكليف بما لا يطاق وعبثا لان الفعل
الخالي عن الغرض عبث وكلاهما قبيح لا يليق بالحكيم ومنا من ذهب الى ان التكليف بالممتنع لذاته
واقع فضلا عن الجواز فان تكليف ابي لهب بان يصدق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام ومن جملته
ق فان تكليفه تحرير الاستدلال هكذا تكليف ابي لهب بالايمان تكليف بالتصديق بجميع ما جاء به عليه السلام والتكليف بالتصديق بذلك متضمن للتكليف بالتصديق بانه لا يصدقه عليه السلام صلا وكل متضمن للتكليف بالتصديق بانه لا يصدقه متضمن للتكليف بجمع النقيضين الذي هو ممتنع ذاتي اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى الاولى فلما ذكره المص بقوله ومن جملته انه لا يصدقه اصلا واما الكبرى الثانية فلوجهين احدهما ما اختاره المص في بعض كتبه وهو ان تصديقه في الاخبار بان لا يصدقه في شيء مما جاء به يستلزم عدم تصديقه في ذلك الاخبار لضرورة انه شيء مما جاء به وما يكون وجوده مستلزما لعدمه يكون محالا لذاته والثاني ما اختاره صاحب المواقف وتلخيصه انه كما وقع التكليف بالتصديق بانه لا يصدقه كذلك وقع التكليف بمتعلقات الاركان فلو صدق امتثالا لواحد من تلك المتعلقات نحو محمد رسول الله لاذعن بذلك التصديق ضرورة لان العلم بالعلم ضروري ومع ذلك لو صدق امتثالا بانه لا يؤمن ولا يصدق به للزم الاذعان الضروري بالتصديق الامتثالي به والتصديق الامتثالي عدم التصديق به والوجه الاول مبني على كون لا يؤمن للسلب الكلي بخلاف الثاني منه رحمه الله

ومن جملته اى من جملة ما جاء به انه لا يصدقه فى شيئ مما جاء به اصلا تكليف الجمع

النقيضين واجيب بانه ليس تكليفا بالجمع بل انما كان تحصيل الايمان وهو امر ممكن فى نفسه

مقدور للعبد فى حد ذاته لكنه ممتنع لسابق علم او اخبار بانه لا يؤمن فيكون مما هو جائز بالذات

قوله اشارة الى ان لا يؤمن بل لا يؤمنون فى قوله تعالى سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون الوارد فى حق ابى

لهب وابى جهل وغيرهما للسلب الكلى فى مجموع النقيضين المراد بالنقيضين اما التصديق الاحتمالى برسالة محمد صلى الله عليه

وسلم مثلا الذى هو متعلق الاذعان الضرورى وعدم التصديق بها الذى هو مدلول لا يؤمن ومتعلق التصديق الاحتمالى

بناء على الوجه الثانى فهو جزء الكبرى الثانية واما التصديق الاحتمالى بلا يؤمن وعدم التصديق به اللازم لذلك

التصديق كما هو الوجه الاول منهما ق واجيب هذا الجواب بمنع الكبرى الاولى ان اريد بالتصديق بانه لا يصدقه

التصديق التفصيلى لجواز ان لا يقصد ابلاغه ولا يصل اليه وتسليم لها ومنع للكبرى الثانية ان اريد به التصديق

الاجمالى فى ضمن التصديق بجميع ما جاء به اذ لا محذور فى التصديق الاجمالى وقد يجاب بمنع الصغرى لجواز ان يكون

ابو لهب مكلفا بما عدا لا يؤمن حينئذ انه ح يلزم اختلاف الايمان بحسب الاشخاص وقد يجاب على الوجه الاول من جزء

الكبرى الثانية بمنع كون لا يؤمن للسلب الكلى فليكن رفعا للايجاب الكلى فح لا يلزم ان لا يؤمن ابو لهب بلا يؤمن

ويؤيده ان ابا لهب يكذب لا يؤمن فلزم ان لا يكذب بعض متعلقاته لا يؤمن كما لا يخفى كيف لا وهم النسب الى اخبر

بها النبى صلى الله عليه وسلم ما كان مسلما عند ابى لهب كما لك ميت وانهم ميتون مثلا فلو كان للسلب الكلى يلزم الكذب

والحق فى الجواب ان يقال ان منع الاستدلال على ان يكون المراد بلا يؤمن عدم الايمان بنفس النسب التى اخبر بها النبى وليس

كذلك بل المراد عدم الايمان بها من حيث انها من عند الله سواء لم يؤمن ببعضها اصلا لا من حيث الذات ولا من حيث

انها من عند الله او آمن ببعضها لا من الحيثية الثانية فان الايمان هو التصديق بجميع ما جاء به النبى من عند الله من حيث

انها من عند الله وانتفاء هذا المجموع قد يكون بانتفاء القيد فليكن ابو لهب مصدقا بلا يؤمن من حيث هو

لم يكن مصدقا به من حيث انه من عند الله فاذا كلف بالتصديق بلا يؤمن من الحيثية الثانية لا يلزم الجمع بين النقيضين

بشيئ من المرادين مع كون لا يؤمن للسلب الكلى فليحرر هذا التحرير لا بالجموق بالجمع بين النقيضين بشيئ من المرادين

المذكورين نحوى رحمه الله

نعم لو وصل اليه هذا الخبر وكلف التصديق به لم يتم هذا الجواب **فصل** ذهبت المعتزلة الى

تعليل افعاله تعالى بالاغراض والاشاعرة الى عدمه والحق ان تعليل بعض افعاله سيما الاحكام

الشرعية كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات بالاغراض اى الحكم الراجعة الى العباد ظاهر

ق وكلف التصديق اى تفصيلا والا فقد كلف به اجمالا حتى لا يلزم اختلاف الايمان بحسب الاشخاص ق الى تعليل وجوب

اى تعليل كل فعل من افعاله ق بالاغراض واستدلوا بالنقل والعقل اما بالنقل فبالآيات الآتية واما بالعقل فبما

يأتى الشرح من ان الفعل الخالى عن الغرض عبث ق الى عدمه وتمسكوا فى ذلك بوجوه اثنان منها ما يشير

اليه المص بقوله كما يشهد به استدلالهم بانه وبانه والثالث انه لو كان فعله تعالى لغرض لكان تعالى ناقصا فى

ذاته مستكملا بغيره اعنى تحصيل ذلك الغرض لكن اللازم باطل فالملزوم مثله اما بطلان اللازم فظاهر واما الملازمة

فلان الغرض لابد ان يكون صالحا للفاعل من عدمه والا لم يكن باعثا على الفعل وسببا للاقدام ضرورة وذلك

منع الكلية ورد بمنع الملازمة لمنع وجوب كون الغرض اصلح للفاعل لجواز كونه اصلح لغيره ولا نم انه حينئذ لا يكون

باعثا للاقدام ودعوى الضرورة ممنوعة وبما مر فى رد قول المعتزلة لو كانت الصفات زائدة على ذاته لكان ناقصا

فى ذاته مستكملا بالغير والرابع انه لو كان فعله تعالى لغرض لكان وجود الغرض بتوسط الفعل لكن اللازم باطل اما الملازمة

فلظهور ان للفعل دخلا فى وجود الغرض واما بطلان التالى فلان الغرض فعل من افعاله تعالى وكل فعل منها ابتدائى صادر

عنا بقدرته فيه ابتداء على ما سلف فجعل بعضها غرضا وبعضها سببا تحكم بحت ورد بجواز ان يكون الغرض امرا

اعتباريا وما سلف هو اسناد الموجودات الخارجية اليه تعالى ابتداء وبان توقف بعض الاشياء على بعض

ينبغى ان لا ينكره احد كتوقف العرض على الجوهر وكتب ايضا الى عدم تعليل شيء من افعاله فانه اوجب المعتزلة ايجابا كليا

والاشاعرة سلبا كليا وكتب ايضا الى عدم جوازه ق والحق قول المص لم يتم ولأدلة المعتزلة على وجوب التعليل فى كل فعل من

افعاله ولا دلالة الاشاعرة على امتناع التعليل فى شيء من افعاله وكانت الآيات الآتية ظاهرة فى وقوع التعليل

فى البعض اختار المص جواز التعليل فى الكل ووقوعه فى البعض فقال والحق اه ق اى الحكم الباعثة على الاقدام ق الى

العباد اشارة الى ان الغرض لا يجب ان يكون اصلح للفاعل لجواز ان يكون اصلح لغيره ثم ذكر بان تساوى وجوده

وعدمه بالنسبة اليه لو كان وجوده مرجوحا بالنظر اليه

ظاهر وثابت بالنص كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى من اجل ذلك
كتبنا على بني اسرائيل وقوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها كي لا يكون الاية والاجماع عليه و
عليه مبنى حجية القياس ولو لم يعلل لم يصح القياس واللازم باطل كيف وقد ثبت القياس في كثير من الاحكام
كقياس النبيذ على الخمر في الحرمة بجامع الاسكار فالاقرب حمل الخلاف اي خلاف القول بالتعليل على عدم كرفع
ذلك اي التعليل او على عدم عمومه اي فرق الاشاعرة انها غير معللة اراد نفي اللزوم او نفي العموم
لعموم النفي والالزام مخالفة النص والاجماع كما يشهد به استدلالاتهم على ان فعاله ليست معللة بالاغراض
بانه لابد من الانتهاء الى ما يكون غرضا ولا يكون لغرض قطعا للتسلسل وكذا استدلالاتهم على ذلك بانه
لا يعقل في تخليد الكفار نفع لاحد فانه انما يفيد نفي العموم لا عموم النفي وذهبت المعتزلة الى ان لفعل الله
ق اي خلاف القول اي خلاف الاشاعرة تعلق المعتزلة بوجوب التعليل في كل فعل ق استدلالاتهم اي الاشاعرة ولا يخفى
انه وان يشهد هذان الاستدلالان بعدم اللزوم والعموم الا ان الاستدلالين الاخرين المارين يشهدان بعدم الجواز في
شيء من افعاله ولا يضر شهادة هذين في ذلك لان عموم المعتزلة لزوم التعليل وعمومه في كل فعل ويكفي لرد ذلك تخلفه
في مادة ق بانه لابد كان هذا الاستدلال انه لو علل كل فعل من افعاله تعالى بالغرض وكل غرض فعل من افعاله تعالى لابد ان لا يعلل
بعض منها به لكن التالي باطل لان المفروض خلافه واما الملازمة فلانه لابد من الانتهاء الى ما يجوز ان يكون بعض تلك
الاغراض امورا اعتبارية وبان لتسلسل هنا في امور غير متناهية بمعنى لا يقف عند حد لو ان يكون الفعل في يوم والغرض
في يوم بعده وغرض ذلك الغرض في يوم ثالث وهكذا ق الى ما اي فعل ق يكون غرضا ومقصودا في نفسه

عن الغرض عبث وانه قبيح يجب تنزيهه تعالى عنه لكونه عالما بقبحه واستغنائه عنه فلا بد من غرض
يعود الى غيره وهو الذلك وعندنا لا يقبح منه تعالى شيء وعلى ما ذهبوا اليه قالوا الغرض من التكليف
الذي هو مشقة صرفة للعبد ولا نفع فيه لله تعالى التعالي عن ذلك هو التعريض للثواب في الدار الآخرة فان
الثواب منفعة كثيرة دائمة مقرونة بتعظيم وذلك يدل على استحقاق سابق قبيح عقلا وان للاعمال تأثيرا في
اثبات الاستحقاق بدليل قوله تعالى من يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الانهار ثوابا من عند الله
وقوله تعالى من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فلنحيينه حيوة طيبة ولنجزينهم اجرهم ولان التكليف
بامر شاق بحيث لو خولف لترتب عليه العقاب ضرر بدون الاستحقاق والاضرار بدون استحقاق ولا
منفعة في مقابلته ظلم يستحيل على الله فيكون التعريض للمنفعة والتمكين من اكتساب السعادة الابدية هي
الجهة المحسنة للتكليف ولا يبطل حسنه بتعرية الكافر والفاسق فلا يدعي نفسه بسوء اختياره ورد بانه
ق وانه قبيح ورد بعد تسليم تصور القبح بالنسبة اليه تعالى بانه ان اريد بالعبث ما خلا من الغرض فالكبرى ممنوعة
عين الاصغر او ما خلا عن الفوائد والمصالح فالصغرى ممنوعة اذ لا يلزم من خلو الفعل عن الغرض خلوه عن الفائدة والمصلحة قوله
فان الثواب اثبات لعدم جواز الثواب عليه تعالى بدون استحقاق مترتب على امتثال التكليف ق وان للاعمال اثبات
لكون الاعمال وامتثال التكليف بالنظر الى الوجود الخارجي علة مؤثرة لاستحقاق الثواب وان كان الامر بالعكس بالنسبة الى
الوجود الذهني ق ولا يبطل دفع لما يقال من ان كون التعريض للمنفعة جهة محسنة معارض بكون التعريض للعذاب جهة مقبحة
بل الثاني اكثر لان الغلبة للفسقة والكفرة فلم يصلح الاول لكونه غرضا من التكليف [illegible] رحمه الله

ورد بانه لا يقبح منه تعالى شيء وان الترتب اي ترتب ترتب الثواب على الاعمال لا بد له على ان
لها تاثيرا في اثبات الاستحقاق اذ قد يكون الترتب فضلا من الله تعالى غاية الامر ان يكون دائما
مع العمل كيف وجميع الاعمال لا تفي بشكر القليل مما يفاض من النعماء فكيف يعقل استحقاق ما لا عين رأت
ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر بمجرد تصديق القلب واللسان فيمن امر وآمن فانه في الحال وبانه
المالك فلا ظلم ولو سلم لزم الغرض في التكليف فيجوز ان يكون هو سوى ما ذكرتم مثل الابتلاء او الشكر
للنعماء او حفظ النظام للعالم او غير ذلك كتهذيب الاخلاق او امر لا يهتدي اليه العقول وبالجملة لا
يعقل استحقاق النعيم الدائم بمجرد كلمة الشهادة واستحقاق العذاب الدائم بشرب جرعة خمر فصار
في مباحث الهدى والاضلال والتوفيق ونحو ذلك وانما عقب مباحث الافعال والحسن والقبح بتلك المباحث
لابتنائها على انه تعالى هو الخالق لكل شيء وانه لا قبح في خلقه وفعله وان قبح المخلوق والمفعول قد ورد
في الكتاب والسنة نسبة الهداية اي المتعدية فانها جاءت متعدية وهي الدلالة على الطريق الموصل سواء
ق وانه لا قبح بمعنى استحقاق الذم عند العقلاء فيقول ان الحسن والقبح الماريين بمعنى استحقاق المدح والذم عاجلا والثواب
والعقاب آجلا وهي الدلالة اي الهداية المتعدية حقيقة الدلالة على ذات الطريق الموصل باتفاق المعتزلة والاشاعرة
كما يقتضيه السياق لا من حيث انه موصل والا لصح التعليق والتخصيص الآتيان غير صرف هذا المعنى ويجوز ان يكون غير تلك
الحيثية لكن يكون الدلالة بمعنى مجرد الذكر والتصور الملاحظ التصديق بتلك الحيثية وكتب ايضا وبعبارة اخرى ان الدلالة الطريق
وعلامه اي اعلام ذات الطريق او من حيث انه موصل لكن يكون الارائة والاعلام بمعنى التعريف والتصوير من الرؤية والعلم
بمعنى العرفان منه

كانت موصلة اولا ولا ارغما ايضا بمعنى الاهتداء ووجدان الطريق والاظلام في التعدية والاضلال

وهو ضد الدلالة فهي الدلالة على خلاف الطريق والطبع والختم على قلوب الكفرة الى الله تعالى فالبعض

على وجه التعليق بمشيئة الله تعالى كقوله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم وقوله فمن يرد الله ان يهديه

يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا والبعض على وجه الشعر بالاختصاص من

تعالى ايضا كقوله انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء وقد اورد انه لا اختصاص للهداية

بالمعنى المذكور به تعالى كيف ومن شان النبي صلى الله عليه وسلم الارشاد والدلالة على الطريق الحق وايضا

ق موصلة اي الى الطريق والمطلوب ق اولا بان لم تكن موصلة الى شيء منها او تكون موصلة الى الطريق دون المطلوب

و والاضلال وهو تعدية الى ق ضد الدلالة اللام كاللام الاتية في الطريق للعهد ق على خلاف الطريق اي الدلالة

على ذات الطريق المخالف للطريق الموصل لا من حيث انه مخالف ولا من حيث انه طريق موصل كما هو معنى الاضلال المشهور والا

لصح التعليق لا التخصيص اما من الحيثية الاولى فلان معنى الهداية التي يصح تعليقها وتخصيصها واما من الحيثية الثانية فظاهر

الا ان يكون الدلالة على التقديرين بمعنى مجرد الذكر والتصوير ق فالبعض اي من افراد الهداية والاضلال وكتب ايضا

اولى فتارة على وجه اه وتارة على وجه ق فمن يرد الله لا يقال ان المعلق في هذه الاية بالارادة شرح الصدر للاسلام

وفي الاية السابقة جعل الصدر ضيقا لا الهداية في الاولى والاضلال في الثانية لانا نقول ان شرح الصدر هداية مخصوصة

وجعل الصدر ضيقا اضلال مخصوص نعم يجوز ان هذين الامرين المخصوصين يصح تعليقهما فالهداية في الاية الاولى بمعنى

اعلام الطريق الموصل من حيث انه موصل والاضلال في الثانية بمعنى اعلام الطريق الغير الموصل من حيث انه موصل والا لم يصح

التعليقان فالتمثيل بالاتيتين لم يقع في محله ق والبعض على وجه اي البعض الاخر من افراد الهداية والاضلال لكن

لم يجد مثال الثاني ق وذلك في تشريع غير وفق الحق ق للهداية وكذا للاضلال ق والدلالة على الطريق اي وكذا من

شانه عليه السلام اعلام ذات الطريق المخالف الطريق الموصل او مجرد ذكره من حيث انه مخالف وكذا من شان الشيطان ذكره

من حيث انه موصل فلا تكن من القاصرين ق على الطريق الحق اي عاداته او ذكر الطريق الحق من حيث انه حق من غير ان يجعله

عالما به

وايضا التعليق بالمشية يفيد البعضية والدلالة المذكورة عامة للمؤمنين والكافرين فلا بد من

توجيه ذلك فعندنا كما قال المص هو ان نسبة الهداية اليه تعالى بمعنى خلق الهداية بالمعنى اللازم و

هو الاهتداء ووجدان الطريق ونسبة الاضلال اليه تع بمعنى خلق الضلال اى فقدان الطريق وذلك لانه

تعالى الخالق وحده لكل شيء سواء فعل العباد وغيره وسواء كان حسنا او قبيحا لما مر من ان القبيح

كسب القبيح لا فعله واذا كانت النسبة بالمعنى المذكور كانت مختصة به تعالى وقابلة للتعليق بالمشية

ايضا واما عند المعتزلة فلما كان افعال العباد عندهم مخلوقة لهم دونه تعالى كانت الهداية المستندة اليه

تعالى مجازا عن الدلالة الموصلة الى البغية ليصح التخصيص والتعليق المذكوران لكن نصب الادلة لا يخلق الاهتداء

لان الاهتداء فعل العبد وهو مخلوق العبد عندهم فالادلة اسباب مؤدية الى ان يهتدى العبد بها

مع تمكنه في الاهتداء لانه فعله لا فعل العبد قال في شرح المقاصد الهداية هي الدلالة على الطريق

الموصل سواء كانت موصلة اولا والعدول الى المجاز انما يصح عند تعذر الحقيقة ولا تعذر انتهى وهذا

يدل على ان المعنى المذكور لنسبة الهداية والاضلال حقيقة ووجهه ان نسبة الفعل الى فاعله حقيقة

انما تكون بخلقه وايجاده لان معنى الفاعل هو الموجد وان الايجاد لا يتعلق بنفس الفعل لانه اضافة

ق وايضا لا يكون المهدية صفة مدح والمضلية بالفتح صفة ذم وكذا لا يكون الناس مفترقين حتى يكون

بعضهم مهديين وبعضهم مضلين وكذا لا يحسن المقابلة بين الهداية والاضلال ق التعليق اى تعليق الهداية والاضلال

ق والدلالة المذكورة اى على الطريق الموصل او على خلافه ق والكافرين فانه تعالى دل الكل على الطريق الموصل وعلى

خلافه ق نسبة الهداية اى الهداية المنسوبة ق ووجدان اى الايمان والطاعة ق اى فقدان اى الكفر والعصيان

قوله كانت النسبة اى نسبة الهداية والاضلال اليه تعالى ق كان افعال العباد كالكفر والايمان والطاعة والعصيان

ق الهداية هي اى حقيقة ق على الطريق وفاقا ق والعدول الى المجاز كما هو رأى المعتزلة في الهداية والاضلال

المنسوبين اليه تعالى ق نسبة الهداية اى الهداية والاضلال المنسوبين ق وايجاده اى فاذا نسب اليه تعالى كانت

النسبة حقيقة واذا نسب الى غيره كانت من النسبة الى السبب ق بنفس الفعل بمعنى التأثير تكون

رحمه الله

محضة بل انما يتعلق بما فعل به وهو هنا الاهتداء والضلال لكن يرد عليه ان النسبة
الحقيقية الى الفاعل انما هي بايجاد الفعل ما فعل بذلك الفعل من الحاصل بالمصدر لا بايجاد ما قد
يترتب عليه وقد لا كالاهتداء والضلال بالنسبة الى الهداية والاضلال نعم يتم ذلك لو كان الاهتداء
والضلال مطاوعي الهداية والاضلال وليسا كذلك لانهما من قبيل علم وتعلم لا من قبيل كسر وتكسر فالحق ان
يقال ان الهداية بمعنى الدلالة على الطريق الموصل كما في اللغة وانها عامة تكون مع الوصول وبدونه واستعمال
العام في فرده لا يكون مجازا ففي الآيات المذكورة مستعملة فيما مع الوصول بقرينة المقام فلا اشكال
اصلا وكان الاضلال عندهم بمعنى منع الالطاف وهو مختص به تعالى ويقبل التعليق بالمشية وانما
يمنعها العلم اي علمه تعالى لانها لا تجدي نفعا او بمعناه اللغوي وهو الدلالة على خلاف الطريق
لكنه يفعل الشيطان والاسناد اليه تعالى مجاز لما انه باقداره تعالى واما اللطف والتوفيق والعصمة عندنا
ق لكن يرد حاصل ان التوجيه المذكور انما يفيد كون النسبة حقيقة ولا يفيد كون المنسوب ايقاعا حقيقة وهو
المطلوب ق كالاهتداء يعني انهما ليسا من الحاصل بالمصدر ق مطاوعي الهداية فانهما هي يكونان من الحاصل بالمصدر
ق لا نحو اي الهداية والاهتداء والاضلال والضلال ق علم وتعلم نكتة ان التعلم ليس مطاوعا للتعليم
بل بمعنى اخذ العلم من المعلم فقد يترتب عليه التعليم وقد لا فلذا يصح ان يقال علمته فلم يتعلم فهو خص من مطاوعه كذلك الاهتداء
ليس مطاوعا للهداية بل اخص من مطاوعه ق مستعملة فيما اي في الدلالة الى ق وكان الاضلال عندهم لا يشمل الطبع
والختم ق لا قبيح صريح في ان اللطف لا يجب عليه تعالى عندهم اذا علم انه لا يجدي ق وهو الدلالة لا بالمعنى الذي قرب
بمعنى الدلالة على خلاف الطريق الموصل من حيث انه طريق موصل وجعله عاما بتلك الحيثية وهو مما يلحق وهو ان كلام
هنا مشعر بان هذه الدلالة بهذه الحيثية معنى لغوي للاضلال عند المعتزلة وفيما سبق مشعر بان هذه الدلالة لا من
هذه الحيثية معنى لغوي له باتفاق الاشاعرة والمعتزلة

فعندنا خلق قدرة الطاعة في العبد والخذلان خلق قدرة المعصية فيه واضافة القدرة
الى الطاعة او المعصية مشعرة بعدم تساوي نسبتها اليهما وقيل العصمة هي ان لا يخلق الله تعالى
في العبد الذنب كما هو المروي عن بعض اصحابنا رحمهم الله تعالى وقيل خاصية في نفس الشخص او بدنه يمتنع
معها صدور الذنب عنه ورد بانه حينئذ لا يستحق المدح بترك الذنب ولا الثواب عليه ولا التكليف به وعند
المعتزلة اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركا او اتيانا او يقرب المكلف منها مع تمكنه في الحالين اي
الترك والاتيان ويسمى ان اللطف المحصل للواجب وترك القبيح واللطف المقرب منها ويخص باسم التوفيق
اللطف المحصل للواجب والخذلان عندهم منع اللطف ويخص باسم العصمة المحصل لترك القبيح والاجل
في اللغة الوقت واجل الشيء يقال لجميع مدته ولآخرها ثم شاع استعماله في آخر مدة الحيوة كما قال
الوقت الذي علم الله لبطلان حيوة الحيوان فيه وهو واحد لا يتغير بتقدم او تأخر بحسب الاسباب كما
زعم المخالف والمقتول ميت باجله اي في الوقت الذي علم الله في الازل لبطلان حيوته فيه لا بفعل العبد الا

ق عندنا اي الفاظ مترادفة اذ هي خلق قدرة الطاعة ق قدرة الطاعة فعلى هذا لا يقال اللطف انه معصوم بخلافه
على القول الاول الا ق لا يستحق المدح على ما خلق ق ولا الثواب خلاق ولا التكليف يجوز ق ما يختار اعم من
والعصمة اذ هو ما يختاره ق والخذلان اه والاضلال منع اللطف باقسامه الثلثة اعني اللطف المقرب واللطفين
المحصلين للواجب وترك القبيح ولذا قال المص فيما مر والاضلال منع الالطاف بعينها الجمع ق منع اللطف اي اللطف المحصل
للواجب فقط لا اللطف المحصل لترك القبيح ايضا كما اقتضى صنيعه ق علم الله اي قدره في علمه لبطلان حيوته قطعا
لا فرضا بحيث لا يحيى عنه لا تقدما ولا تأخرا ق وهو واحد وفاقا للجمهور من المعتزلة حيث قالوا ان للمقتول اجلين
القتل والموت وللفلاسفة حيث قالوا ان للحيوان اجلا طبيعيا وخترامما ولبعض المحدثين القائلين باجلين مطلق
وتخيير ق زعم المخالف وهو جمهور المعتزلة ق باجله وفاقا للكعبي وخلافا للجمهور المعتزلة حيث قالوا ان الاجل بالمعنى المذكور لم
يتحقق في المقتول لما ذكر فلانه لم يقدره تعالى للموت واما الزمان الذي علم الله لبطلان الحيوة فيه لولا القتل فلعدم تحقق
البطلان فيه فمعنى قولهم المقتول ميت باجله انه لا اجل حتى يموت فيه واما يكون له اجل لو عاش ويموت فيه ق علم
الله اي قدره الله في علمه لبطلانها تعالى

الا ان موته مما خلقه الله عقيب فعل العبد كالضرب فيتوهم انه بفعله وليس كذلك اذ لا مباشرة
منه فيه ولا توليد ووجوب القصاص الجزاء على القاتل ليس لما ثبت في الحلوانى الوث فانه ليس بفعله لا مباشرة و
لا توليدا بل لما اكتسبه من الفعل المنهي ولما ارتكبه من النهي عن ذلك سيما عند ظهور البقاء وعدم القطع با
الاجل وصفة زيادة البر في العمر كما ورد في الحديث لا يزيد في العمر الا البر كثرة الخير وطيب العيش فانه في
حكم الزيادة للنصوص القاطعة على انه لا تقدم ولا تأخر على الاجل قال تعالى ما تسبق من امة اجلها
وما يستأخرون فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون فصل في الرزق
هو ما ساقه تعالى الى الحيوان فانتفع به سواء بالتغذي او بغيره مباحا او حراما فيدخل رزق الانسان
وسائر الحيوانات ويخرج ما لم ينتفع وان كان السوق للانتفاع لانه يقال في من ملك شيئا وتمكن
من الانتفاع به ولم ينتفع به ان ذلك لم يصر رزقا له وعلى هذا كل يستوفي رزقه ولا يأكل احد رزق
غيره ولا الغير رزقه وذلك بخلاف ما اذا قيل بدل فانتفع به لينتفع به على ما هو عند البعض و
قد يخص بالمأكول لكثرة استعماله فيه وقيده المعتزلة بان لا يكون لاحد منعه فيخرج الحرام
لان الرزق مضاف الى الله تعالى واضافة الحرام الى الله تعالى قبيح بناء على اصلهم الفاسد فيلزم
من رزق في جميع عمره بالحرام مرزوقا وذلك باطل اذ قد دلت النصوص على ضمانه تعالى الارزاق
وما خلقه الله الخلق بمعنى افادة الوجود في غيره او بمعنى التبيين والتقدير وقد يطلق على الاختلاق اذ لا مباشرة
اه فاقاق في الرزق بالكسر اسم لما رزق وبالفتح مصدر كما ان الذبح بالكسر ما ذبح وبالفتح مصدر ق وعلى هذا اشارة
الى ان الاولى ان يقول فكل يستوفي اه ق ولا يأكل اي شلاق ولا الغير اه مستدرك ق

الارزاق قال تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها خاتمة في التسعير تقدير ما

يباع به الشيء طعاما او غيره ويكون غلاء باعتبار الزيادة على المقدار الغالب في ذلك المكان

والزمان ورخصا باعتبار النقصان عنه بأسباب من الله تعالى مما لا اختيار فيه للعبد كتقليل الجلب

المجلوب وكثير الراغبين فيه وبالعكس وله فيه اختيار كانحصار الاجناس لكن مرجعه الى الله تعالى فالمسعر

هو الله وحده خلافا للمعتزلة زعما انه قد يكون من فعل العباد فصل اجمعت الامة على

انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه والمعتزلة

من جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله واوجبوا على الله امورا بناء على اصلهم الفاسد من

جعلهم العقل حاكما بالحسن والقبح ونحن لم نجعله حاكما بل الحاكم هو الله تعالى فيحكم ما يريد ويفعل ما يشاء

لا وجوب عليه كما لا وجوب عنه ويخبر وانه في معنى الوجوب عليه تعالى ففسروه تارة بانه لا بد ان يفعله

لقيام الداعي وانتفاء الصارف وتارة بان تركه مدخلا في استحقاق الذم فهما اللطف وهو كل

ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية او يختار عنده الطاعة كالارزاق واكمال العقل و

نصب الادلة وما اشبه ذلك من القوى والآلات لان منعه نقض للغرض الذي هو الاتيان

بالمأمور به ونقض الغرض قبيح يجب تركه ورد بالمنع لجواز ان لا يكون بعض المأمور به مرادا او

قد لا واجب فيصدق السالبتين عندهم لانتفاء الموضوع واما عند المعتزلة فلانتفاء الخلق حالا كالحسن اي مدركا للحسن

والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم عند العقلاء او استحقاقهما عند الله من الثواب والعقاب قد ولخطرها لما تقدم انه قد سبق

انه كلما يفعله تعالى فهو حسن ولا خفاء في ان حد الحكم العقل الا ان يقال ان المراد انا لا نجعل العقل حاكما لنا بالحسن والقبح بالنسبة

اليه تعالى بل الحسن فقط قد هو الله اي شرع الله قد لا وجوب اي خلافا للمعتزلة وقولنا لا وجوب عنه خلافا للفلاسفة فالاول

يستعمل في الامور الاختيارية والثاني في غيرها قد رد اي بعد تسليم تصور القبح بالنسبة اليه تعالى نحو [illegible]

لغرض او يتعلق بنفسه حكمة ولان منعه تقريب او تحصيل للمعصية وذلك قبيح ورد بعد تسليم ان ايجاد
القبيح قبيح بان عدم تحصيل الطاعة اعم من تحصيل المعصية وكذا عدم التقريب الى الطاعة اعم من التقريب
الى المعصية ولان الواجب من الطاعة لا يتم الا به لانه يحصلها ويقربه وما لا يتم الواجب الا به واجب
قلنا ذلك وجوب على المكلف بشرط كونه مقدورا فليس مما نحن فيه على انه يجب ان لا يبقى كافر ولا فاسق
لان من الالطاف ما هو محصل ومن قواعدهم ان قبح اللطف واجب ويجب ان لا يخلو عصر من الانبياء
والاولياء يامرون بالمعروف ويدعون الى الحق ومنها العوض وهو نفع خال عن التعظيم يستحق في مقابلة
ما يفعله الله تعالى بالعبد من الالم والسقم ونحوه مما يجري مجراه كتفويت المنافع عليه فيخرج الآلام
والثواب لكونهما للتعظيم في مقابلة فعل العبد وكذا النفع المتفضل به لكونه غير مستحق لان تركه
قبيح لانه ظلم فيجب فعله واختلفوا في وجوب كونه في الآخرة فقيل لا لانه لا يجب دوامه وقيل نعم لان
لانقطاعه لو جب الالم فيستحق بهذا عوضا اخر وهلم ورد بجواز عدم شعوره بالانقطاع وفي جبوطه
بالذنوب فمن قال به

ق او تعلق سند منع الكبرى قوله ان ايجاده اشارة الى منع الكبرى ق بان عدم اى بمنع الصغرى لان عدم اه قوله
تحصيل الطاعة اى الذى هو معنى منع اللطف ق اعم من تحصيل المعصية لجواز ان يوجد عدم تحصيل الطاعة بدون المعصية
ما يأتى على هذا ق كافرا اى كافرا ق ولا فاسقا فاسقا ق ما هو محصل اى للايمان والطاعة وكتب الغير انما يتم لو كان اللطف
المحصل عندهم منها الحد اللجاء وليس كذلك ق ويجب ان لا يخلو لهم اخذا مما سبق ان يقولوا انما ترك الواجب لعلم بانه لا
يجدى ق بالعبد الاولى بالحيوان ليشمل البهائم ق من الالم سواء كان من الله او من العبد وكتب الغير اى الالم الذى النفع جزاء
لما صدر عن العبد كالالم المذكور فى المواقف ق فيخرج اى بقيد التعظيم وكذا بقيد ما يفعله الله تعالى عن تعريف العوض ق وكذا النفع
اى بقيد الاستحقاق ق فقيل القاضى ابو هاشم واتباعه ق فيجب كونه اى كون عوض المؤمن الفاعل لا عوض الا فى الجنة
ما يأتى ق لا يجب لانه لو كان فى الآخرة لوجب دوامه مطلقا يأتى لكنه لا يجب دوامه فقوله لانه لا يجب دوامه مقدمة راجعة ق وقيل
نعم القاضى عبد الجبار وكثير من المتقدمين اى نعم يجب كونه فى الآخرة لانه يجب دوامه لان انقطاعه اه فقوله ٧

فمن قال به قال لولا ان الخالق في كل وقت من اوقات الآخرة في نعم العوض وعقاب الكفر والجحود
محال ومن لا قال عوض اهل النار بانقطاع جزء من عقابهم بحيث لا يظهر لهم تخفيف وذلك لتفرق الجزء
الساقط على الاوقات بحيث لا يتألم بانقطاع تخفيف واختلفوا في ان عوض الكفار والفساق وغير
العاقل كالصبيان والمجانين والبهائم يكون في الدنيا او في الآخرة واعواض الكفار والفساق في الآخرة
بتخفيف العذاب فقال البهائم هل تدخل الجنة ويخلق فيها العلم بان ذلك عوض ام لا ومنها الاصلح للعباد في
الدين فقط كما ذهب اليه المجبرية من المعتزلة ويعنون بالاصلح الانفع وقيل في الدنيا ايضا كما هو مذهب
البغداديين منهم يعنون به الاصلح في تدبير نظام العالم سواء كان فيه نفع العبد في الدين او الدنيا او لم يكن
ولا خلاف بين الفريقين في وجوب الاقدار والتمكين عليه قولا ان تركه بخلاف ان علم بما هو الانفع وسفه
جهلا ان لم يعلم قلنا فيلزم ان لا يخلق الله تعالى الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة سيما المبتلى بالآلام
والاسقام وان لا يخلده في النار وان لا يميت الحسن وان لا يبقي المسيء سيما ابليس في زيادة حيث
ق فمن قال به اي بالهبوط من الذين قالوا بان اعواض الكفار والفساق في الآخرة ق في نعم العوض المستحق بسبب
الالم في الدنيا ق ومن لا اي من المذكورين ق بحيث لا يظهر منه الحيثية من الحيثية الاتية تقتضي ان يكون المراد بالاول
بعضها اذ لو اريد جميعها لا حاجة الى القول بعدم ظهور التحقيق فانه لا يتصور انقطاعه حتى يتألم به ق وفي ان البهائم على
تقدير تعويضها في الآخرة ق بالاصلح الانفع الا ان البهائم منهم اعتبر في الانفع جانب علم الله وزعم ان ما علم الله نفعه في الدين
وجب عليه اعطائه كما انه من علم الله منه الكفر وتمرين من علم منه الايمان الثواب فيرد عليه من مات كافرا او عاصيا و
غيره لم يعتبر ذلك بل اعتبر اعتقاد العبد سواء كان انفع وعلم الله تعالى انه كمترين من علم منه الايمان او لا كمترين
من علم منه الكفر فيرد عليه من مات صغيرا ق وسفه الواو نظرا الى كلام المصنف بمعنى او ثم

يأتون الناس بالاسامي من حيث لا يدرونهم فصل في اسماء الله تعالى وبه ينتهي مباحث الا

لهيات الظاهر الاسم وهو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على ما يعم انواع الكلمة وقد يقيد بالاستقلال و

التجرد عن الزمان على ما هو مصطلح النحاة والمسمى وهو المعنى الذي وضع الاسم بازائه والتسمية وهي وضع

اسم للمعنى وقد يراد بها ذكر الشيء باسمه ضروري لا خفاء فيه بعد تصور معانيها لكنه لما كان اكثر ما يقع في

المحاورات من الاسماء هو الاسم الذي يراد به المدلول دون اللفظ وكانت الاحكام الواردة عليه واردة

على مدلوله كما في زيد كاتب المدلول هو المسمى اطلق البعض القول بان الاسم نفس المسمى ثم لما كان مجرد ذلك

غير كاف في صحة القول المذكور ضرورة ان اللفظ غير المسمى وانما يراد به المدلول قال المحقق القول بان الاسم نفس

المسمى وان التسمية غيرهما ليس على ظاهره بل المراد بالاسم في هذا القول المدلول اي مدلول ما صدق عليه لفظ الاسم

تجوزا لانه لما لم يكن اللفظ ملحوظا قصدا بل تبعا وآلة للمعنى جعل كان لم يكن مذكور بل المذكور هو المدلول فظ

فالمراد ان مدلول الاسم نفس المسمى وقد يقال

في النحاة والخاطفة في باسمه ضروري فعلى الاول هو صفة الواضع وعلى الثاني صفة المستعرق ولكنت الاحكام

كانه عطف السبب في على مدلوله اي غير المسمى وغير الاسم الذي هو المسمى لا غير الاسم الذي هو اللفظ فان ابن فورك وغيره

من جملة اصحابنا الذاهبين الى ان التسمية هي نفس الوضع الدالة كما في شرح المواقف في اطلق البعض وهو ابن فورك

وغيره في القول بان اي بحيث يشمل ذلك الكثير وغيره في قال المحقق اي اطلق المحقق قول ذلك البعض قال الاقول اه في

والقول اي قول ابن فورك وغيره في المدلول اي المدلول المطابقي في ما صدق من لفظ زيد وعمرو وغيرهما في لفظ الاسم اي

مفهومه في تجوزا اي تجوزا لغويا باطلاق الدال وارادة المدلول او حذفيا اي حذف الاسم على حذف المضاف في مدلول الاسم

اي المدلول المطابقي الاسم نفس المسمى والمراد بالمسمى اما الموضوع له او الذات وعلى الثاني المراد بكون الاسم عين المسمى هو

الاتحاد المعتبر في الحمل

وقد يقع اذا اريد بالاسم المدلول فقد يكون نفس المسمى كاسم الذات وقد يكون غيره كاسماء الافعال

وقد يكون لا اولا كاسماء الصفات على ما نسب الى الشيخ هذا ومن ههنا يعلم ان التمسك

من القائلين بالنفسية بقوله تعالى اسم ما تمسك به من قوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى لان المسمى

للذات دون الاسم ومن القائلين بالغيرية بقوله تعالى ولله الاسماء الحسنى لما ان المسمى واحد ليس

محل النزاع فان الكلام فيما صدق عليه مدلول لفظ الاسم وان مدلول لفظ الاسم هو اللفظ ليس

كما مر فكيف يتوهم ان يكون نفس الذات غاية ما في الباب ان يكون ايقاع التسبيح على الاسم على سبيل

التجوز وذلك لا يفيد النفسية بل يؤكد الغيرية على انه كما يجب تنزيه ذاته وصفاته عن النقائص يجب

تنزيه الالفاظ الموضوعة له تعالى عن الرفث وسوء الادب وسمى الخلاف اى منشائه ان الاسم

كزيد اذا اطلق فالمراد به المسمى كما في زيد كاتب فان الكتابة فعل الذات او نفس اللفظ كما في زيد مكتوب

ق وقد يقع القائل الشيخ الاشعرى وبعض اصحابنا الا ان الشيخ اراد بالاسم المدلول المطابقى وبالمسمى الذات فا

لمدلول المطابقى للفظ الله عين الذات وفى الخالق والرازق غيره وفى العالم والقادر لا عينه ولا غيره وهؤلاء

البعض ارادوا بالمدلول ما هو اعم من المطابقى وبالمسمى ما اراده الشيخ واعتبروا في اسماء الصفات المعانى المقصودة

وصرحوا بان الاسم نفس الخلق مثلا ق نفس المسمى اى الذات لا الموضوع له ق كاسماء الافعال فبيان المراد بالغير

ما هو المصطلح فينبغى ان يكون موجودا والخلق والرزق مثلا من الخالق والرازق ليسا بموجودين ق الى الشيخ

اى وبعض اصحابنا ق فيما صدق اى في مدلول ما صدق عليه ق وان مدلول اى مسماه اى ما صدق مدلول الخ

ق كما في زيد مكتوب الكتابة ان كانت بمعنى ايجاد النقش في الجسم فصفة النقش لو بمعنى تصوير اللفظ بالنقش فصفة

اللفظ فقوله او نقش اللفظ ان كان بالقاف والشين فهو المعنى الاول لها او بالفاء والسين المهملة فهو المعنى الثانى

لها وهذا الثانى هو المناسب للمقام منه

فان المكتوب نقش اللفظ فلا يبعد ان يقع لهذا اختلاف في ان الاسم نفس مسماه او غيره كما
مر ثم لا خلاف في جواز اطلاق الاسماء والصفات عليه تعالى اذا ورد اذن الشارع وعدم جوازه
اذا ورد منعه واما اذا اتصف الباري بمعنى ولم يرد به اذن ولا منع ولا ما يرادفه وكان مشعرا بالجلال
فهل يجوز اطلاقه عليه تعالى منعه الجمهور لانه لا يجوز ان يسمى النبي صلى الله عليه وسلم بما ليس من اسمائه
بل لو سمى واحد من افراد الناس بما لم يسم به ابواه لم يرتضاه فالباري تعالى اولى بالجزم بالاتفاق مثل
العارف والفطن لتوهم الاخلال لشهرة استعماله مع خصوصية يمتنع في حقه تعالى فان المعرفة قد
يشعر بسبق العدم والفطانة بسرعة ادراك ما تعرفه على السامع فتكون مسبوقة بالجهل ولا مثل
الحارث والزراع وان كان واقعا في الكتاب لعدم الاجلال ولا يكفي في صحة الاجراء على
الاطلاق مجرد الوقوع في الكتاب والسنة لحسب اقتضاء المقام بل يجب ان لا يخلو عن نوع تعظيم
ثم اعلم ان مفهوم الاسم قد يكون نفس الذات وقد يكون ماخوذا باعتبار الافعال والصفات
والسلوب والاضافات وقد يكون ماخوذا باعتبار الاجزاء ولا خفاء في كثرة اسماء
الله تعالى باعتبار الصفات والافعال والسلوب والاضافات وكذا الاختلاف
في اطلاق الاسماء والمراد بالاسماء الاعلام والجمع باعتبار تعدد اللغات وبالصفات المشتقات في والصفات
هذه الواو اما بمعنى او سوى

وكذا لا خلاف في امتناع ما يكون باعتبار الجزء اذ لا يتصور لذاته تعالى جزء حتى يطلق اسم

باعتباره عليه تعالى كالجسم على الانسان والحق ثبوت ما هو باعتبار نفس الذات وهو

لفظ الله فانه علم للذات وان كان ماخوذا من الاله بحذف الهمزة وادغام اللام وكان الاله

اسما للمعبود مطلقا فان ذلك لا ينافي العلمية وقيل غير جائز لان الوضع يقتضي العلم بالموضوع

له ولا سبيل الى العلم بحقيقة الذات واجيب بانه يكفي معرفة الموضوع له بوجه ككونه واجب الوجود

على انه يجوز ان يكون الواضع هو الله تعالى ولا ينحصر اسمائه في تسعة وتسعين وان ورد ان

لله تسعة وتسعين اسما من احصاها دخل الجنة اذ ربما لا يكون اسم العدد لنفي الزيادة بل يجوز

ان يكون لغرض آخر كزيادة فضله او ان من احصاها دخل الجنة في موضع الوصف الباب السادس

في السمعيات اي في الامور التي يتوقف عليها السمع كالنبوة او يتوقف هي على السمع كالمعاد

قوله وكذا الاخلاف المناسب للمتن ان يقول ولا خفاء ق غير جائز المناسب غير ثابت ق يقتضي العلم

اي النص المخصوص بالموضوع له ق بوجه اي كلي محصور فيه ق بحقيقة الذات لم يقل احد ان الوضع يقتضي العلم

بحقيقة الموضوع له فالاولى ولا سبيل الى العلم الجزئي بالذات ق في موضع الوصف للاحتراز عن اسماء الله تعالى

ليست سببا لدخول الجنة في الجنة ق يتوقف عليها اي بلا واسطة وتوقفا قريبا فخرج ثبوته تعالى وعلمه وحيوته

وغيرها ق عليها السمع بمعنى السمعي اي الدليل السمعي ويجوز ان يكون المنسوب اليه السمعي باقيا لان المنسوب الى

السمعي سمعي كما ان المنسوب الى الشافعي شافعي ق كالنبوة والمعجزة ولو قرآنا ناطق او يتوقف هي عليه با

لتوقف ما ثبت بلازم السمع والعقل كالتوحيد والكلام واسكان الرؤية والمعاد واما وقوعها فسمعي صرف

فذكر قول الاول في الامكان والثاني في السمعيات تبعي فافهم

واسباب السعادة والشقاوة من الايمان والطاعة والطاعة والكفر والمعصية وفيه

فصول الفصل الاول في النبوة النبي بنسان بعثه الله الى الخلق لتبليغ ما اوحى اليه اليهم و

كذا الرسول انسان وقد يخص الرسول بمن له كتاب وشريعة وعرض بما ورد في الحديث من زيادة

عدد الرسل على عدد الكتب فقيل من له كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة السابقة والنبي قد

يخلو عن ذلك ثم البعثة لطف من الله تعالى وفضل منه للعالمين لانه يتضمن مصالح كمعاضدة

العقل فيما يستقل بمعرفته مثل وجود الباري تعالى وعلمه وقدرته ومعاونته فيما لا يستقل به

العقل مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسماني ورفع الاحتمال كازالة الخوف الحاصل عند الاتيان

بالحسنات لكونه تصرفا في ملكه تعالى بغير اذنه وبيان الجرائم كمنافع الاغذية والادوية ومضارها

التي لا تفي بها التجربة الا بعد ادوار مع ما فيها من الاخطار وبالجملة منافع البعثة اكثر من ان تحصى

ق وكذا الرسول نعني هذا القول الرسول برادف النبي وعليه جمهور المعتزلة وابا تخصيص الرسول فذهب الاشاعرة وقليل

من المعتزلة وقد يستدل على الثاني بقوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي وبما ورد في الحديث من زيادة

عدد الانبياء على مائة واربعة وعشرين الفا على عدد الرسل على ثلثمائة وثلثة ق فقيل من له كتاب كان المراد قبل

المراد بقوله المضمن له كتاب اه يعني ان الواو للفصل والمراد بالشريعة المجددة ق والنسخ لمنع الخلو والجمع كما في حق

نبينا عليه الصلوة والسلام شرح

من ان يخص ولذا قال بوجوبها المعتزلة وبلزومها الفلاسفة فان قيل البعثة التوقف على

علم المبعوث بان الباعث هو الله تعالى ولا سبيل الى ذلك قلنا يجوز ان يعرف المبعوث بسبب

الادلة الدالة على ان القائل له ارسلتك هو الله تعالى دون الجن بان يظهر الله له آيات ومعجزات

يتقاصر عنها جميع الخلق وتكون مفيدة له ذلك العلم او بخلق العلم الضروري فيه بانه المرسل ولا

يرد ان الفائدة في باب البعثة هي التكليف وهو لا يليق بالحكيم اذ لا يشتمل على فائدة للعبد لانه في

حقه مشقة ولا للمعبود لتعاليه عن الاستفادة والانتفاع وذلك لان منافع التكليف اكثر من

مضاره وان خفيت لتفاضل البعض على البعض كهيآت الصلوة وهيآت الحج ونحوهما وطريق

ثبوتها اي البعثة هو المعجزة مأخوذة من العجز المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز ثم

استعير لاظهاره ثم سند مجازا الى ما هو سبب العجز وهو اسم الفاعل التاء للنقل وهي في العرف امر

خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وانما قال امر ليتناول الفعل كانفجار الماء من

بين الاصابع وعدمه كعدم احراق النار واحترز بقوله مقرون بالتحدي عن الكرامات وبقيد عدم

المعارضة عن السحر ووجه دلالتها على صدق دعوى الرسالة انها عند التحقيق بمنزلة صريح تصديق

لما هو دأبه العادة من ان الله تعالى يخلق عقيبه العلم الضروري بالصدق لكن يقول الدليل على ان رسول

هذا الملك الحكيم ان يخالف هذا الملك عادته بان يقوم ثم يقعد فقعد فانه يكون تصديقا له

ويحصل به العلم الضروري بصدقه من غير ارتياب ولا يقدح فيه اي في دلالته على الصدق وحصول

الجزم احتمال ان لا يكون ذلك الامر من الله تعالى بل مستندا الى مدعي الرسالة الخاصية فيه ونفسه

او بدنه او الاطلاع منه على خاصية في بعض الاجسام يتخذها ذريعة الى ذلك او يكون مستندا الى

وضع فلكي لا يطلع عليه غيره او يكون من ملك او جن او يكون سحرا او عادة اراد الله اجراءها او نكرة

عادة لا تكون الا في دهور متطاولة او يكون مما يعارض الا انه لمانع متروك المعارضة لعدم بلوغه

الى من يقدر على المعارضة او بلغه لكن تركه لمانع كالخوف والاشتغال بما هو اهم او لا يكون ذلك منه

تعالى لغرض لانتفاء الغرض في افعاله على ما هو المذهب او يكون لغرض لكن لا لغرض التصديق اي لا لان

يصدق مدعي الرسالة بل لثبوت غرض آخر مثل ان يكون اجابة للدعوة او معجزة لنبي آخر الى غير ذلك

من الاحتمالات مثل ان يكون اضلالا للخلق على ما هو المذهب من ان الله يضل من يشاء وفان الاحتمالات

والتجويزات العقلية لا تنافي العلوم القطعية العادية الضرورية فنحن نقطع بحصول العلم بالصدق عقيب

ظهور المعجزة من غير التفات الى ما ذكر من الاحتمالات لا بالنفي ولا بالاثبات على ان الكلام فيما ثبت

العجز عن معارضته وحصل الجزم بانه خارق للعادة مع فرط الاهتمام من المتحدين بها وكونهم احق

بها ان امكنت لكثرة اشتغالهم بما يناسب ذلك ولهذا كانت معجزة لكل نبي من جنس ما غلب على اهل

زمانه وتفاخروا به كالسحر في زمن موسى عليه السلام والموسيقى في زمن داود والفصاحة في زمن محمد

محمد صلى الله عليه وسلم فلا يحتمل انه متروك المعارضة وانما ذلك الامر شيء لا مؤثر فيه الا الله مثل احياء
الموتى وانشقاق القمر وانقلاع الشجر وتسليم الحجر والمدر فلا يتوهم انه لخاصية فيه او في بعض الاجسام او
غير ذلك من الاحتمالات على ان مجرد التمكين وترك الدفع من القادر المختار كاف في افادة المطلوب وان توقف
الغايات على بعض افعاله مما لا اختيار فيه وان لم يخطر بها اغراضه ونحن لا نقول انه فعل المعجزة لغرض التصديق
بل انما دلت على تصديق الله اياه وانه صادق في دعواه وبذلك يحصل لنا التصديق فان حصول التصديق لنا بذلك
لا يتوقف على كونه غرضا له تعالى بمجرد اظهار المعجزة على يد مدعي النبوة يكفي في ذلك وكذلك لا يتوقف على ان يعلم
كون الباعث تعالى صادقا في اخباره بان هذا المدعي صادق في دعواه فان اظهار المعجزة على يده اخبار
بصدقه لبيد وبناء على انما كون الباعث تعالى صادقا يسمى لا يعلم بدون السمع فالخبر الصادق اذ لا سبيل
الى ذلك بدليل العقل لان غايته ان الكذب وهو على الله تعالى محال وثبوت المقدمتين بغير دليل السمع في حيز
المنع وفرضنا يعلم انه يصح التمسك بخبر النبي عليه السلام في اثبات الكلام له تعالى على ان اظهار المعجزة على يد الكاذب
ممتنع عادة وقطعي الانتفاء كما هو حكم سائر العاديات وان جوزه البعض بناء على شمول قدرة الله تعالى فصل
في نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه رسول الله ارسله بالهدى ودين الحق لانه عليه الصلوة والسلام
ادعى الرسالة واظهر المعجزة وكل من كذلك فهو نبي اما دعوى النبوة فبالتواتر والاتفاق حتى جرت مجرى المحسوس
في الوضوح واما اظهار المعجزة فلانه اتى متحديا بالقرآن المعجز لفصاحته بلغاء العرب البرباء وهم كثرة حتى
البلغاء وشهرتهم بالعصبية والحمية الجاهلية ولو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا لانه مما

بتوفر الدواعي الى نقله ولجمع العلم بجميع ذلك قطعي فلا يقدح فيه احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها
لمانع او عارضوا ولم ينقل الينا لعدم المبالاة وقلة الالتفات ولم يطعنوا فيه مع كلاحذاقهم وفرط عداوتهم
للاسلام بالنسبة لكمال حسنه وبلاغته الى السحر كما هو دأب المتعجب فالمطاعن القادحة في اعجازه مدفوعة
اجمالا والتفصيل في كتاب المقاصد فان اردت معرفة التفاصيل فارجع وتعجبهم انما كان من فصاحته وحسن
نظمه وبلاغته لا لعدم تأتي المعارضة مع سهولتها في نفسها فبطل القول بان اعجازه بالصرفة كما هو ذهب
اليه النظام وكثير من المعتزلة والشيعة بمعنى ان الله صرفهم المتحدين وسلب علومهم التي لا بد منها في الاتيان
بمثل القرآن على ان نقصان البلاغة ادخل في الاعجاز بالصرفة فلو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب تركها
الاعتناء ببلاغته وعلو طبقتها لانه كلما كان انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة
في خرق العادة ولانه عطف على قوله الى ان اخبر عن المغيبات الماضية والمستقبلة فالماضية كقصص موسى
ويوسف وابراهيم ونوح ولوط عليهم السلام وغيرهم على تفصيلها من غير سماع من احد واما المستقبلة فمنها ما هو
في القرآن كقوله تعالى وعدكم الله مغانم كثيرة تأخذونها وقوله تعالى الم غلبت الروم الى قوله لا يخلف الله وعده
وقوله تعالى سيهزم الجمع ويولون الدبر لتدخلن المسجد الحرام لتظهره على الدين كله وقوله لا يأتون بمثله الى غير
ذلك ومنها ما ليس فيه كقوله عليه الصلوة والسلام الخلافة بعدي ثلثون سنة وكاخباره بهلاك كسرى وقيصر
وزوال ملكهما وانفاق كنوزهما في سبيل الله تعالى الى غير ذلك ولانه ظهر منه عليه الصلوة والسلام امور خارجة
عن العادة هي تنقسم الى امور ثابتة في ذاته وامور متعلقة بصفاته وامور خارجة عنهما فالاول كولادته مختونا

مسوحا واضعا احدى يديه على عينيه والاخرى على سوئته مع خاتم النبوة بين كتفيه وطول قامته
عند الطويل ووسطها عند الوسيط وكونه مبصرا من خلفه كما كان مبصرا من قدامه والثاني لكونه غاية في
صفة الكمال من الصدق والامانة والشجاعة والفصاحة والسماحة والزهد والتواضع لاهل المسكنة
والشفقة على الامة والمصابرة على متاعب الرسالة والمواظبة على مكارم الاخلاق وبلوغ النهاية في العلوم
والمعارف الالهية الى غير ذلك وكونه مستجاب الدعوة كما دعا لابن عباس رضي الله عنهما بالفهم فصار في
الدين فصار امام المفسرين ودعا على عتبة بن ابي لهب بالفهم مسلط عليه كلبا من كلابك فافترسه الاسد والثالث
كخروج الاوثان ليلة ولادته وسقوط شرفات قصور الاكاسرة واخماد النار التي كانت عليه واشتقاق النهر
انقلاع الشجر وتسليم الحجر ونبوع الماء بين اصابعه الى ان رويت الجنود ودوابهم وشبع الخلق الكثير من
طعام يسير وحنين الجذع في مدينة مسجد المدينة حين انتقل منه الى المنبر وشكاية الناقة عن صاحبها
وشهادة الشاة المشوية يوم خيبر بانها مسمومة وتسبيح الحصى وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى ومن
نصوص الكتب الانبياء والمتقدمين عليهم السلام المنقولة الى العرب من التورية والانجيل والزبور كما فصل فيما عند
اهلها ومن الاقناعات لاهل الانصاف ما اجتمع فيه من الاخلاق الحميدة والاوصاف الشريفة والكمالات
العلمية والعملية والمحاسن الراجعة الى النفس والبدن والنسب فان العقل السليم يجزم بان ذلك لا يجتمع الا
لنبي وما اشتمل عليه شريعته في كل باب مما يعلم المنصف الناظر فيه انه ليس الا وضعا الهيا وحيا سماويا و
المبعوث به ليس الا نبيا ومنها ظهورها اي شريعته على سائر الاديان وانتشارها في الافاق والاقطار

مع قلة الاعوان وكثرة الاعداء وشدتهم بشوكتهم وفرطهم حمية وعصبية وبذلهم غاية الوسع في
اطفاء انوار شريعته فهل يكون ذلك الا بعون الهي وتأييد سماوي وغاية تشبث المنكرين لنبوة
محمد صلى الله عليه وسلم الطعن في النسخ معظم بانه لو لم يكن الحكم الناسخ لمصلحة فعبث او لمصلحة لم يعلمها عند
تشريع الحكم المنسوخ فجهل او لمصلحة علمها واهملها اولا ثم راى رعايتها فبداء وبان الحكم اما موقت فانه لم
يكون نسخا واما مؤبد فنسخه تناقض واما مرسل لا توقيت فيه ولا تأبيد فاما ان يعلم الله استمراره
ابدا فلا يرتفع للزوم الجهل او الى غاية فانها لا يكون نسخا والجواب عن الاول انه لمصلحة تجدد فان
المصالح تختلف باختلاف الازمان والاحوال وعن الثاني بانه مرسل لكنه موقت في علمه تعالى والرفع والنسخ في
الظاهر وقد بين ذلك في موضعه الذي عدل لذلك نحو ما اشرنا اليه وخصوصا لدين موسى على نبينا وعليه
الصلوة والسلام تمسكا بما تواتر منه عليه السلام بزعمهم مثل تمسكوا بالسبت ابدا وهذه شريعة مؤبدة
ما دامت السموات والارض والجواب ان هذا افتراء عليه عليه السلام ودعوى تواتره مكابرة او على تقدير
وقوعه منه عبارة عن طول الزمان فانه كثيرا ما يعبر بالتأبيد والدوام عن طول الزمان ثم النص والاجماع
يدل على انه صلى الله عليه وسلم مبعوث الى الناس كافة قال الله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس بالى الثقلين قال
الله تعالى قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن الآية وزعم بعضهم اليهود والنصارى انه مبعوث الى العرب خاصة وهذا
ان الاحتياج الى النبي انما كان للعرب خاصة دون اهل الكتاب ورد بان احتياج اليهود والنصارى اكثر لاختلال
دينهم بالتحريف وانواع الضلالات مع ادعائهم انه من عند الله وانه لا يبعث نبي بعده ولكن رسول الله وخاتم
النبيين واذا ثبت انه خاتم الانبياء ثبت انه لا تنسخ شريعته بل شريعته ناسخة لجميع الاديان
اجمع المسلمون على انه افضل الانبياء وكيف وامته خير الامم قال الله تعالى كنتم خير امة وتفضيل الامة من

من حيث انه امة تفضل الرسول الذي هم امته واختلفوا في الافضل بعده فقيل آدم لكونه اب البشر
وقيل ابراهيم عليه السلام لزيادة توكله واطمئنانه وقيل موسى عليه السلام لكونه كليم الله وقيل عيسى عليه السلام
لكونه روح الله وقيل نوح عليه السلام لطول عبادته ومجاهدته ودل الكتاب على معراجه صلى الله عليه وسلم الى
الاقصى واجماع القرن الثاني على انه في اليقظة وبالجسد ولو كان عروج النبي صلى الله عليه وسلم في المنام او بالروح لما انكره الكفرة غاية الانكار ولم يرتد بعض من اسلم تردد امنه في صدق النبي صلى الله عليه وسلم ودل
الخبر المستفيض على انه الى السماء والمنكر مبتدع والخبر الواحد الى الجنة او العرش او طرف العالم على
اختلاف الروايات فصل من شرائط النبوة الذكورة وكمال العقل والفطنة وقوة الرأي و
لو في الصبي كعيسى عليه السلام والسلامة عن كل ما تنفر عنه الطبائع السليمة كالعيوب المنفرة من البرص
والجذام ونحو ذلك او ما يخل بالمروءة كالاكل على الطريق او ما يخل بحكمة البعثة من اداء الشرائع وقبول
الامة ثم الجمهور ان الانبياء معصومون عما ينافي مقتضى المعجزة كالكذب في التبليغ فان المعجزة تقتضي
الصدق في دعوى النبوة وما يتعلق بها من التبليغ فلو جاز التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى
ابطال دلالة المعجزة وعن الكفر قبل البعثة وبعدها وجوز الشيعة لهم اظهار الكفر تقية واحترازا عن
القاء النفس في التهلكة ورد بان اولى الاوقات بالتقية ابتداء الدعوة وعن تعمد الكبائر بعد البعثة
سمعا عندنا لان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه وعقلا عند المعتزلة
بناء على اصلهم في مسئلة التحسين والتقبيح ووجوب رعاية الصلاح وعن الصغائر المنفرة كسرقة لقمة وعن

تعمد غير المنفرة وعن سهو الكبيرة ايضا وذلك لئلا يلزم ما هو منتف قطعا كحرمة اتباعهم فانها منتفية
قطعا لان اتباعهم واجب بالاجماع وبقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني ولولا عصمتهم عما ذكر
لزم نبوتها كذا ردشهاداتهم فانه ايضا منتف للقطع بان من يرد شهادته في القليل من متاع الدنيا لا
يستحق القبول في امر الدين القائم الى يوم الدين ولولا عصمتهم عما ذكر لوجب ان تردشهاداتهم وكذا
وجوب زجرهم ومنعهم عن ارتكاب ذلك لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه منتف لاستلزامه
ايذاءهم المحرم بالاجماع وبقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله الآية واستحقاقهم العذاب والذم لقوله
تعالى ومن يعص الله الآية وعدم نيلهم عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين ونحو ذلك
منه لزوم كونهم حزب الشيطان وغير ذلك واحتج المخالف بما نقل من ذنبهم وتوبتهم واستغفارهم واجيب عنه
اما اجمالا فما صح منه وهو ما نقل متواترا او نص في كتاب الله فمحمول على السهو والنسيان او ترك الاولى او كونه
قبل النبوة واما تفصيلا فمذكور في التفاسير والكتب المصنفة في هذا الباب والاولى ان لا يجسر عبد منهم عليهم السلام
وانه ورد في الحديث ان عدد الانبياء مائة الف واربعة وعشرون الفا وعدد الرسل ثلثمائة وثلثة عشر ورد
لان خبر الواحد لا يفيد الا الظن ولا يعتبر الا في العمليات دون الاعتقاديات واخذا من ظاهر قوله تعالى منهم
من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص والجمهور من المسلمين على عصمة الملائكة عليهم السلام لقوله تعالى
وهم لا يستكبرون يخافون ربهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول
وهم بامره يعملون وقوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون ولا خفاء ان مثل هذه العمومات بعيد

الظن وان لم يفد اليقين وما يقال من انه لا عبرة بالظن في باب الاعتقاد فان اريد انه لا

يحصل منه الاعتقاد الجازم والحكم القطعي فلا نزاع فيه وان اريد انه لا يحصل منه الظن فظاهر البطلان

واحتج المخالف بقصة ابليس مع كونه من الملائكة عليهم السلام بدليل تناول امر الملائكة بالسجود

في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة الآية اياه ولذا عوتب بقوله تعالى ما منعك ان تسجد اذ امرتك

وبدليل صحة استثنائه في قوله تعالى فسجدوا الا ابليس وبقيتهم في حق آدم عليه الصلاة والسلام

واستبعادهم جعله خليفة بقولهم في جواب اني جاعل في الارض خليفة اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك

الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ورد الاول بان ابليس كان من الجن ففسق عن امر ربه وعده من

الملائكة تغليب لا يقال كان بعضهم صارا او بعض كان من طائفة من الملائكة سماها بالجن شأنهم الاستكبار

لانه خلاف الظاهر والثاني بان الاعتياب انما يكون لغرض ظاهر نقص الغير وذلك انما يتصور لمن لا

يعلم والله سبحانه وتعالى عالم بجميع الاشياء فلا غيبة هناك بل قصدهم عليهم السلام التعجب والاستفسار

عن حكمة استخلاف من يتصف بما لا يليق مع وجود الاولى والاليق وانما عملوا ذلك باعلام من الله تعالى

او مشاهدة من اللوح المحفوظ واما تعذيب هاروت وماروت ملكين ببابل فعاقبة كما يعاقب الانبياء

على السهو والزلة ولم يكن منهما عمل بالسحر ولا الاعتقاد بتأثيره بل انما كان تعليم منهما مع تنبيه على

ان العمل به كفر وذلك ابتلاء من الله للناس فمن تعلمه وعمل به فكافر ومن تجنبه او تعلمه

لشوقاه ولا يغتر به فهو مؤمن ثم جمهور اصحابنا والشيعة على ان الانبياء عليهم السلام
افضل من الملائكة خلافا للمعتزلة وابي عبد الله الحليمي والقاضي ابي بكر منا فعندهم الملائكة افضل
وعليه الفلاسفة وبالغ بعضهم من اصحابنا حتى فضلوا خواص البشر من الانبياء على خواص الملائكة
وعوامهم من المؤمنين على عوامهم اما عقلا فلان للبشر عوائق عن العبادات العلمية والعملية من
من الشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة لاوقاته وليس من ذلك للملائكة شيء ولا شك
ان كمال الكمال والمواظبة على الطاعات مع الشواغل والعوائق ادخل في استحقاق الثواب لكونه
اشق ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة واما سمعا فلقوله تعالى ان
الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين وقد خص من آل ابراهيم وآل عمران غير
الانبياء بدليل الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء مصطفين على العالمين ومن جملتهم الملائكة
اذ لا تخصيص للملائكة من العالمين ولانه تعالى امرهم بالسجود لآدم قال الله تعالى واذ قلنا للملائكة
اسجدوا لآدم وامر الادنى بالسجود للافضل هو السابق للفهم لان السجود اعظم انواع الخدمة
واخدام الافضل للمفضول مما لا تقبله العقول فلا يفعله الحكيم واذا كان آدم افضل منهم كان
غيره من الانبياء كذلك واستكبار ابليس والتعليل بانه خير من آدم يدل على ان امرهم بالسجود

بالسجود انما كان تعظيما وتكرمة لادم ولانه تعالى امر آدم بتعليمهم الاسماء فعلمهم والمعلم
افضل من المتعلم وسوق الآية ينادي على ان الامر ليس الا قصدا الى اظهار ما خفي من الفضل لادم
ورفع ما يتوهمونه فيه من النقصان ولذا قال تعالى الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض و
احتج المخالف بانهم كما هو مقتضى اصول الفلاسفة متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل
غير شوائب النقص والجهل والخروج من القوة الى الفعل على التدريج قوية على الافعال العجيبة كاحداث
السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة على اسرار الغيب سابقة على انواع الخير منزهة عن طلب المادة
وعن الشهوة والغضب اللذين هما مبدء الشرور والقبائح علومهم واعمالهم ادوم لطول زمانهم
واقوم لسلامتها عن الآفات المعاصي المنقصة للثواب واعلم لانهم يشاهدون اللوح المحفوظ
المنقش بالكائنات والاسرار ولا كذلك البشر ويقول تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله
ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فان هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك افضل والجواب انه
انما قال ذلك حين استعجل قريش العذاب الذي اوعدوا به كقوله تعالى والذين كذبوا بآياتنا يمسهم
العذاب بما كانوا يفسقون والمعنى اني لست بملك حتى يكون في القدرة والقوة على انزال العذاب
باذن الله تعالى كما يحكى ان جبرائيل قلب باحدى جناحيه بلاد قوم لوط فان حديث الافضلية

التي هي اكثر به الثواب وبقوله تعالى علمه شديد القوى يعني جبريل عليه الصلوة والسلام والمعلم
افضل من المتعلم والجواب ان ذلك بطريق التبليغ دون التعليم وقوله تعالى لن يستنكف المسيح ان
يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اي لا يترفع عيسى عليه السلام عن عبوديته ولا من هو ارفع منه كقولك
لا يستنكف عن هذا الامر الوزير ولا السلطان والجواب ان الكلام سيق لرد النصارى وادعائهم
في المسيح مع النبوة الالوهية والترفع عن العبادة لكونه روح الله ولد بلا اب والمعنى لا يتوقع
عيسى عن عبوديته ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام فتنا الوجه الاول
على تقدير تسليم مقدماته لا يمنع كون اعمال الانبياء وعلومهم افضل واكثر ثوابا على انه معارض بما
من الوجه العقلي لافضلية الانبياء وتاويل النواقي من الوجوه السمعية في التفسير كما نقلناه واما
اطراد تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء والرسل فيجوز ان يكون لتقدمهم في الوجود او في قوة الايمان
بهم لكونهم اخفى لا للشرف ومن خوارق العادة كرامات الاولياء والولي هو العارف بالله المواظب
على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات وكرامته ظهور امر من قبل خارق
للعادة غير مقرون بدعوى النبوة وتفارق المعجزة بالخلو عن دعوى النبوة فلا توجب اتباع النبي
بغيره وللانسداد باب اثبات النبوة اذ لا تنفي دلالة المعجزة على النبوة ومشاركتهم للانبياء

للانبياء في ظهور الخارق لا يخل بعظم قدرهم ووقعهم في النفوس بل يفيد زيادة جلالة قدر
الانبياء وزيادة الرغبة في اتباعهم حيث نالت امتهم واتباعهم تلك المرتبة ببركة الاقتداء
بهم والاستقامة على طريقهم وتفارق الكرامة السحر الظاهر بانها لا يجري فيها التعليم والتعلم ولا تنال
بها المعارضة ولا تجامع النفس الشريرة بخلاف السحر في ذلك كله ولا يكون السحر الا بمباشرة اعمال مخصوصة
بخلاف الكرامة وكلاهما واقع اما الكرامة فلقصة مريم قال تعالى كلما دخل عليها زكريا وجد عندها
رزقا قال انى لك هذا قالت هو من عند الله وقصة آصف من اتيانه بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف
وغيرهما مما روي عن كثير من الصلحاء واما السحر فلقوله تعالى ويعلمون الناس السحر وقوله فيتعلمون منهما
ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من احد الا باذن الله ولما ثبت انه سحر النبي
صلى الله عليه وسلم وعائشة رضي الله عنها وابن عمر رضي الله عنهما ولا دلالة لقوله تعالى في قصة موسى عليه
السلام يخيل اليه من سحرهم انها تسعى على انه لا حقيقة له وانما هو تخييل وتمويه وذلك لجواز ان
يكون سحرهم هو ايقاع هذا التخييل وقد تحقق ولا يلزم كون اثره في تلك الصورة هو التخييل لا يدل على
انه لا حقيقة له اصلا واما الاصابة بالعين فهو ان يكون لبعض النفوس خاصية انها اذا استحسنت شيئا
لحقته الآفة فتبوتها وجرب المجرب المشاهدات التي لا تفتقر الى حجة وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم

العين هو وذهب كثير من المفسرين الى انه فيها نزلت آية وان يكاد الذين والقائلين بالسحر والعين
في جواز الاستعانة بالرقى وجواز تعليق التمائم خلاف ولكل من الطرفين كما قال في شرح المقاصد
اخبار وآثار والارجح هو الجواز والمسئلة بالفقهيات اشبه والولى لا يبلغ درجة النبي لان
النبوة لا تكون بدون الولاية فهو ولى صوام مزائد ولا يسقط عنه التكاليف وما نقل عن اهل
الاباحة ان الولى اذا بلغ الغاية في المحبة وصفاء القلب وكمال الاخلاص سقط الامر والنهى لم
يضره ذنب ولا يدخل النار بارتكاب الكبيرة فاسد باجماع المسلمين ولا يكون الولاية افضل
من النبوة وليس من الادب اطلاق القول به لان علاقة غاية الكمال نيل مرتبة النبوة واما ولاية
النبي فقيل افضل لما فيها من معنى القرب والاختصاص كما هو شان خواص الملك والمقربين منه وفي
النبي في غاية الكمال وفي النبوة معنى الانباء والتبليغ كما هو شان رسل الملك الى الرعايا
لتبليغ الاحكام وقيل بالنبوة افضل لما فيها من الوساطة بين الحق والخلق والقيام بمصالح
الخلق في الدارين من شرف مشاهدة الملك والله اعلم **فصل** في المعاد العود
الشيء الى ما كان عليه والمراد هنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن
الى الاجتماع بعد التفرق والى الحياة بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة
ق وفي النبوة كان الاول من معنى الانباء ليكون عطفا على قوله المعنى فيها من معنى القرب اه ق الرجوع
اى رجوع البدن واما الروح فلم يطرء عليه العدم لبقائه وفاقا ق والى الحيوة اى في ظرف الشتين ولذا في المعطوف
ق الى الابدان الاولى سيوجه رحمه الله بعد الفناء والسوق بالموت وبعد خروج النفس الناطقة
عن البدن

بعد المفارقة واما المعاد الروحاني الذي يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح الى ما
كانت عليه من التجرد ولما كان المعاد الجسماني على بعض الاقوال متوقفا على اعادة المعدوم حاول
بيان جوازها فقال يجوز اعادة المعدوم لان المعاد مثل المبدء بل عينه لان الكلام في اعادة
المعدوم بعينه والامكان الذاتي لا يزول بحسب الاوقات اذ لا اثر للاوقات فيما هو بالذات على ان
المعدوم الممكن قابل للوجود والوجود الاول ربما افاد المادة القابلة الباقية زيادة استعداد
لقبول الوجود في ذلك الوقت اي وقت الاعادة لاكتسابها ملكة الاتصاف به او لانصراف قابليتها
له ثانيا اقرب واعادته على الفاعل اهون ويشبه ان يكون هذا هو المراد بقوله تعالى وهو اهون عليه
لكنه قال في شرح المقاصد الاقرب ان يحمل الرجوع اهون على اعادة الاجزاء وما بقيت من
المواد الى ما كان عليه من الصور والتاليفات على ما يشير اليه قوله تعالى قل يحييها الذي انشاها اول
مرة لا على اعادة المعدوم لانه لم يبق هناك القابل والمستعد فضلا عن الاستعداد القائم به و
ق بعد المفارقة الظاهر ان يقول الخ او رجوع الارواح الى التعلق بابدان جديدة مفارقة عن الابدان الاولى كما هو مذهب
الغزالي وغيره قوله الى ما كانت قد يقال ان هذا لا يلائم مذهب من يقول القائل بتجرد النفس بعد البدن ان لم يكن له تجرد
قبل التعلق بالبدن ولا التناسخية اذ لا تجرد للنفس على رأيهم اصلا لا قبل التعلق ببدن مخصوص ولا بعده ق على بعض
الاقوال كان جهة ازعنه قوله من قال بتجرد النفس كالغزالي كما يأتي قوله اعادة المعدوم سواء بقيت مادته او لا
ق قابل للوجود اي متصف به سابقا ق الباقية كان فانية حتى يتاتى قول الشارح لكنه قال الخ قوله رحمه الله

واحتج المخالف بان المعدوم لا اشارة اليه اذ لم يتوجه ثبوت فلا حكم عليه بصحة العود لاقتضائه

ثبوت المحكوم عليه ولا اعادة لا بعد الحكم بصحة العود وما ذكرتم من انه ممكن الوجود في الزمان الثاني

كالاول انما هو نظرا الى ذاته وهو لا ينافي امتناع وجوده لامتناع الحكم عليه بانه لو اعيد المعدوم

بعينه اي بجميع مشخصاته لا يبقى فرق بين المبدء والمعاد لوجوب اعادة الوقت ايضا لانه من جملة المشخصات

وانه محال ضرورة وبانه على ذلك التقدير يتخلل العدم بين الشيء ونفسه واللازم باطل بالضرورة و

الجواب عن الاول ان الاشارة العقلية كافية في صحة الحكم والا لامتنع الوجود اولا كما لو امتنع

لذاته وعن الثاني انا لا نسلم ان الوقت من المشخصات فانا نقطع بكون هذا الكتاب هو بعينه كان

في الامس والتغاير الاعتباري لا ينافي الوحدة الشخصية على ان الفرق حاصل بان المبدء واقع اولا

اي من غير سبق حدوث لا في الزمان الاول والمعاد واقع ثانيا اي مع سبق بالحدوث الاول لا في زمان

الثاني فيكون بينهما تقدم وتاخر وان كانا في زمان واحد وبهذا الاعتبار من الفرق بالتقدم و

التاخر بالذات او بالزمان يجوز تخلل العدم بين الشيء ونفسه كما لا يخفى ثم ان المحققين من الفلاسفة

والمتكلمين على حقية المعاد واختلفوا في كيفيته وذهب جمهور المتكلمين الى انه جسماني فقط لان

الروح عندهم جسم كما مر والفلاسفة الى انه روحاني فقط لان البدن ينعدم بصوره واعراضه

امتناع اعادة المعدوم عند هؤلاء

واعراضه ولا اتحاد والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل للفناء اليه فيعود الى عالم المجردات بقطع

التعلقات وكثير من العلماء الى انه روحاني وجسماني جميعا وذهبوا الى ان النفس جوهر مجرد يعود

الى البدن والمعتمد انه قد ثبت بالكتاب والسنة واجماع الامة المعاد الجسماني وانه امر ممكن في نفسه

فوجب التصديق به والمعتزلة يدعونه بالعقل بناء على ان ثواب المطيعين وعقاب العاصين واجب

المستحقين لا يتأتى الا باعادتهم فتجب لان ما لا يتأتى الواجب الا به واجب وفيه هو بناء لهم على

اصلهم الفاسد انه يتأتى بالمعاد الروحاني فلم لا يكفي فالاولى هو التمسك بدليل السمع وبالجملة

المعاد الجسماني من ضروريات الدين وانكاره كفر بيقين فاذن حمل الايات والاحاديث الواردة

في باب المعاد على التمثيل والتصوير للمعاد الروحاني هو خوض اعني بالمعاد الروحاني هو فوز النفس

بعد العود الى عالم المجردات بقطع التعلقات في السعادة لوجدان ذاتها متصفة بالفضائل وا

لشعورها بنقصانها الحادوا ميل عن الحق لعدم تعذر الظ ومن يقول بتجرد النفس وبقائها وعودها

الى البدن كما هو من ان من العلماء من يقول بالمعادين فلا يرفع اصلا من الدين بل ربما يؤيده و

يبين الطريق الى اثبات المعاد بحيث لا يقدح فيه شبه المنكرين فالخرعلي رايه فلا يظهر عدم

ق تجرد النفس قد يجاء الاحاجة الى القول بتجرد النفس فان الخرعلي راى من قال بجسميتها وبانها عبارة عن اجتماع

الاجزاء الاصلية بعد التفرق ظ ايضا بعين ما ذكره في المتن ق شبه المنكرين لا من الشبه الثلثة المارة ومن

الشبه الاتية من كل الانسان انسانا والكل الكافر مؤمنا ق رايه وكذا على القول بجسميتها وتعلقها ببدن آخر

في الآخرة وان لم يقل به احد

على اعادة البدن الاول وانما يتوقف على عود النفس الى البدن صح وليس هذا تناسخا لكون
عودها في الاخرة الى الابدان والتناسخ هو عود النفس في هذه الدنيا نعم قال المحشي ربما يميل كلام
هذا القائل الى ان هذا بان يخلق الله تعالى بدنا من اجزاء اصلية متفرقة للبدن الاول فيعيد اليه نفسه
المجردة الباقية بعد خراب البدن ولا ضرر في ذلك ايضا وان لم يكن هو البدن الاول بعينه وشخصه
على ما يشعر به قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها قيل فيكون المثاب والمعاقب
بالذات والآلام الجسمانية غرضه عمل الطاعة وارتكاب المعصية قلنا العبرة في ذلك بالادراك
وانما هو للنفس ولو بوسطة الآلام وهو باق وان تبدلت الآلات واحتج المنكرون للمعاد
الجسماني بامتناع اعادة المعدوم والمعاد الجسماني يتوقف عليها للقطع بفناء التاليف والمزاج
ق وليس هذا اي الحشر قوله لكونه اي لكون عود النفس ق الى الابدان الاخر ق نعم اي لكن ق وشخصه يعني
ان الحشر لا يتوقف على عود البدن الاول بشخصه فليكن مماثلا للاول ثم هذا مبني على تسليم ان التاليف والهيآت
والمزاج والامور المنضمة الى الاجزاء الاصلية من المشخصات كوت ح اي لم يكن عائدا بشخصه يكون تناسخا
قوله المنكرون وهم الملاحدة والتناسخية ق للمعاد الجسماني اي فقط او هو الروحاني بقرينة جواب المحشي ثم المراد بالمعاد
المعاد الجسماني فقط عود الجسم بعينه وشخصه هذا وانه لا يلزم من نفي المعاد الجسماني بهذا المعنى نفيه مطلقا والقول بالمعاد
الروحاني فقط تدبر كوت ح وجه انه اذا لم يعد بشخصه فهو ليس اعادة بل ايجاد مثله كوت ح ق بامتناع اعادة اه
دليل الكبرى وقوله والمعاد الجسماني يتوقف اه صغرى تقرير القياس المعاد الجسماني يتوقف على اعادة المعدوم وما
يتوقف على اعادة المعدوم ممتنع لامتناع اعادة المعدوم ق والمعاد الجسماني اي فقط بعينه وشخصه او هو الروحاني
كوت رحمه الله

والمزاج وكثير من الاعراض والجواب منع امتناع الاعادة مع انك قد عرفت من ان من يقول
بتجرد النفس الخ انه لا يتوقف عليها اي على اعادة المعدوم وبانه لو اكل انسان انسانا بحيث صار
بعضه جزءا منه فالاجزاء الماكولة اما ان تعاد في بدن الآكل او المأكول او بدنيهما لا سبيل الى
الثالث للقطع باستحالته ولا الى الاولين لانه ان اعيدت في بدن الآكل فلا يكون المأكول بعينه
معادا او في بدن المأكول فلا يكون الآكل بعينه معادا مع انه لا اولوية لجعلها جزءا احدهما
دون الآخر على انه يلزم في اكل الكافر المؤمن ما تنعيم الاجزاء العاصية ان اعيدت الاجزاء التي
صارت عاصية في بدن الآكل في بدن المأكول او تعذيب الاجزاء المطيعة ان اعيدت في بدن
الآكل ورد بان الحشر اعادة الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره لا الحاصلة بالتغذية
فالمعاد من كل من الآكل والمأكول هو الاجزاء الاصلية الحاصلة من ابتداء الخلق من غير لزوم فساد

ق وكثير من الاعراض وكل منها من المتخصصات ق منع امتناع منع للكبرى بمنع دليلها ق مع انك منع للصغرى
ق لا يتوقف عليها اما لان العود الى بدن غير البدن الاول لجميع اجزائه او غيره بها هذه الاجزاء الاصلية والتابعة
والهيئات والمزاج ولا نم انها من المتخصصات ولئن سلمنا لا نم من عدم عودها امتناع المعاد الجسماني منه فاخصه
ق ورد ولا يخفى ان هذا ليس جوابا للعلاوة لان الاجزاء الاصلية ماكول على هذا الجواب بعاد فيه لا في الآكل
لانها فضلة بالنسبة اليه فيلزم تنعيم الاجزاء العاصية فانما الجواب بما لا نم وقوع تلك الاجزاء جزءا للآكل وعلى
تقدير التسليم فلا نسلم استحالة التنعيم المذكور لان العبرة في التعذيب والتنعيم بالروح
ق من غير لزوم فساد من الفساد بين الاولين عن عدم كون الآكل او المأكول معادا بعينه وعدم اولوية جعل الا
جزاء جزءا احدهما دون الآخر والا فالفساد الثالث باق لان الاجزاء التي كانت اصلا في المأكول لما اكتسبت العصيان
في الآكل لزم من اعادتها في المأكول تنعيم الاجزاء العاصية

فان قيل يجوز ان تصير تلك الاجزاء التي كانت فضلة في الاكل واصلا في الماكول لقطعة واجزاء
اصلية لبدن آخر فيعود المحذور قلنا الفساد في وقوع ذلك لا في امكانه ولعل الله يحفظها
من ان تصير جزءا اصليا لبدن آخر بل جزءا مطلقا فضلا عن ان يكون اصليا واما ما ذكروه من ان الغرض
لازم لفعله تعالى ولا غرض في الاعادة لانه اما ان يكون عائدا اليه او الى العبد والاول نقص
يجب تنزيهه تعالى عنه والثاني اما ايلام او الذاذ والايلام لا يليق بالحكيم واللذة الجسمانية دفع
للالم ولا الم في العدم فلحق يمنع لزومه وعلى تقدير لزومه نمنع انحصاره في اللذة والالم لم لا
يجوز ان يكون الغرض ايصال الجزاء الى المستحق ثم ما ذكر من ان المعاد هو الاجزاء الاصلية انما
هو على سبيل الجواز لا لدلالة النصوص الواردة في باب الحشر اذ منها ما هي لاثبات نفس الاعادة
بدون تعيين المعاد انه هو الاجزاء باسرها ام الاصلية فقط وهو قوله تعالى يبدء الخلق ثم يعيده و
قوله تعالى فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة ومنها ما هي لازالة استبعاد المنكرين
احياء الرمم بتذكير ابتداء الفطرة والتنبيه على كمال القدرة كقوله تعالى من يحيي العظام وهي
رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة الاية وقوله تعالى أئذا متنا وكنا ترابا الاية وهذه
وان كانت بظاهرها مشعرة بان مدار النفي والاثبات هي اعادة الاجزاء باسرها لا الاصلية

لا الاصلية وحدها لكن المقصود منها اثبات الاعادة وازالة استبعاد المنكرين جهاء الرمم لا تعيين

المعاد فلا ينافي ما ذكروا اختلفوا اي القائلون بحقية حشر الاجسام في ان الحشر ايجاد للاجزاء التي

يجب اعادتها بعد الفناء كما يشعر به قوله تعالى هو الاول والآخر اي في الوجود ولا يتصور ذلك الا بانعدام ما

سواه وليس بعد القيمة وفاقا فيكون قبلها واجيب بانه يجوز ان يكون المعنى هو مبدء كل موجود و

غاية كل مقصود او هو المتوحد في الالوهية او في صفات الكمال كما اذا قيل لك اهذا اول من

ذاك ام آخر هم فتقول هو الاول والآخر وتريد انه لا ثاني له سواه او هو الاول والآخر بالنسبة الى

كل حي يعني انه يبقى بعد موت جميع الاحياء او هو الاول خلقا والآخر رزقا كما قال خلقكم ثم رزقكم

وليس المراد انه آخر كل شيء بحسب الزمان للاتفاق على ابدية الجنة وقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه

فان المراد به الانعدام لا الخروج عن كونه منتفعا به لان الشيء بعد التفرق يبقى دليلا على الصانع

وذلك من اعظم المنافع واجيب بان المعنى انه هالك في حد ذاته لكونه ممكنا لا يستحق الوجود الا بالنظر

الى العلة او المراد بالهلاك الموت وقوله تعالى كما بدأنا اول خلق نعيده وقوله كما بدأكم تعودون

والبدء من العدم فكذا العود وايضا اعادة الخلق بعد ابتدائه لا يتصور بدون تخلل العدم واجيب

بانا لا نم ان المراد بابتداء الخلق الايجاد والاخراج من العدم بل الجمع والتركيب على ما يشعر به

قوله تعالى وبدأ خلق الانسان من طين او جمع لها عطف على قوله ايجاده بعد التفرق واحياء

بعد الموت كما يشعر به قوله تعالى واذ قال ابراهيم رب ارني كيف تحيي الموتى الآية أي تحيي هذه الله
بعد موتها الى قوله وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما وقوله تعالى وكذلك النشور وكذلك
تخرجون الى غير ذلك من الآيات المشعرة بالتفريق دون الاعدام والجواب انها لا تنفي الاعدام وان
لم تدل عليه وانما سيقت لبيان الكيفية الاحياء بعد الموت والجمع بعد التفرق لان السؤال وقع
عن ذلك ثم هي معارضة بما يقابلها من الآيات المشعرة بالاعدام وكذلك قال في شرح المقاصد
الحق التوقف ثم الجنة والنار مخلوقتان الآن لقصة آدم وحواء وسكانها الجنة ثم اخراجهما عنها
باكل الشجرة على ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه اجماع الامة قبل ظهور المخالفين قال
في شرح المقاصد وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين ثم لا قائل بخلق
الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها موطوا هر مثل قوله تعالى في حق الجنة اعدت للمتقين اعدت للذين
آمنوا بالله وازلفت الجنة للمتقين وفي حق النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين و
الحمل على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مثل ونفخ في الصور خلاف الظاهر لا يعدل اليه بدون
قرينة قيل يمتنع خلقها في افلاك هذا العالم لامتناع الخرق والالتيام عليها وحصول الصغيرات
فيها وهبوط آدم منها وفي عناصره لانها لا تسع جثة عرضها مثل عرض السماء والارض ولا
لامتناع التناسخ الاعود الارواح الى الابدان مع بقائها في عالم العناصر ويمتنع في عالم آخر

آخر لانه لاحتياجه الى تحدد الجهات يكون كريا كما مر فلا يلاقي هذا العالم الا بنقطة فيلزم
الخلاء بين العالمين وهو محال ولاستحالة لا محالة على عناصر لها احياز طبيعية يلزم ان يكون
لعنصر واحد حيزان طبيعيان ويلزم سكون كل عنصر في حيزه الذي في ذلك العالم كونه طبيعيا
له وحركته عنه الى حيزه في هذا العالم لكونه خارجا عنه وذلك محال ولو سلم عدم لزوم ذلك
فلا اقل من انه يلزم الميل الى الحيز وعنه وهو ايضا محال ورد بمنع امتناع الخرق والالتيام واستحالة
الخلاء الى غير ذلك من المقدمات الفلسفية على انه لا يمتنع كون العالمين في محيط بهما بمنزلة الدورين
في ثخن فلك ولا يستلزم الخلاء ولا يمتنع كون العناصر مخلوقة الطبائع او تحيزها في احد العالمين
غير طبيعي وليس التناسخ عود الارواح الى ابدانها بل تعلقها ببدن آخر في هذا العالم فان قيل اذا
كانا مخلوقين فيلزم هلاكهما لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه مع انه خلاف المجمع عليه قلنا
يحمل الهلاك على غير الفناء فالفناء لحظة لا ينافي الدوام عرفا ثم انه قال في شرح المقاصد لم يرد
نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت
العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وان النار تحت الارضين والحق
التوقف وتفويض العلم الى العليم الخبير لما مر انه لم يرد نص صريح في ذلك وان كان ابن الحملة فصل

اتفق المسلمون على ان سؤال القبر وعذابه وثوابه يعني سوال منكر ونكير في القبر وعذاب الكفار و
بعض العصاة فيه وثواب المؤمن فيه حق بالآيات والاحاديث المتواترة المعنى اما الاية فكقوله
تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا اي قبل القيمة وذلك في البرزخ بدليل قوله تعالى
ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وكقوله تعالى في قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا و
الفاء للتعقيب بلا تراخ وكقوله تعالى لا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم
يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله واما الحديث فكقوله صلى الله عليه وسلم القبر اما روضة من رياض
الجنة او حفرة من حفر النيران وكالحديث المعروف اذا وضع الميت في قبره الحديث والمنكرون
قالوا اللذة والالم والمسألة والتكلم لا تتصور بدون العلم والحيوة ولا حيوة مع فساد البنية
وبطلان المزاج ولو سلم فانا نرى الميت يبقى مدة من غير تحرك وتكلم ولا اثر تلذذ او تالم وربما
يدفن في صندوق او لحد ضيق لا يتصور فيه جلوسه بل ربما يأكله السباع او يحرقه النار فيصير رمادا
تذروه الرياح فكيف يعقل والجواب اجمالا ان جميع ذلك استبعاد لا ينفي الامكان واذ قد اخبر
الصادق به وجب التصديق به وتفصيلا انه ليس ببعيد ان يوسع الله ويخلق الحد والصندوق
بحيث يمكن الجلوس فيه ولا نم اشتراط الحيوة بالبنية على انه يجوز ان يبقى من الاجزاء الاصلية
لمن احرق قدر ما يصلح لبنية ويقوم به الحيوة وليس ببعيد ان لا يشاهد الناظر ما يجري على الميت

على الميت بل يخفيه الله عنه لحكمة لا اطلاع لنا عليها والقول بان تجويزا مثال ذلك يفضي الى
السفسطة انما يتم فيما لم يقم عليه دليل ولم يخبر به الصادق وقوله تعالى مبتدء خبره لا يذوقون يعني ان
المنكرين تمسكوا بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى اذ لو كان في القبر حيوة ولا محالة
يعقبها موت لانه لا خلاف في احياء الحشر لكان لهم قبل دخول الجنة موتتان لا واحدة فان
قيل ما معنى هذا الاستثناء ومعلوم ان لا موت في الجنة قلنا هو منقطع اي لكن ذاقوا الموتة الاولى
او متصل على قصد المبالغة في عدم انقطاع نعيم الجنة بالموت بمنزلة التعليق بالمحال اي لو
امكنت فيها موتة لكانت الاولى التي مضت لكن ذلك محال فان قيل وصف الموتة بالاولى يشعر
بموتة ثانية وليست الا بعد احياء القبر فتكون الآية حجة على المتمسك لانه اجيب بان المراد
بالاولى بالنسبة الى ما يتوهم في الجنة وتقصد نفيها وبقوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم
ثم يحييكم وقوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين ولو كان في القبر احياء ولكانت
الاحياآت ثلثة في الدنيا وفي القبر وفي الحشر لا ينفي شيئ من ذلك عذاب القبر لان اثبات
الواحد والاثنين لا ينفي وجود الثاني والثالث على ان التعليق باحد المحالين لا في المبالغة
والجواز ان لا يجي ما يعقبه اي عذاب القبر موتا او اندراج في الموتة الاولى تبعا والجواز ان

يسكت عن بعض الاحيانات وهو ما في القبر لخفاء امره وضعف اثره فلا يصلح دليلا على ثبوت
الالوهية ووجوب الايمان او ما في الحشر لكونه معاينا لا ريب فيه فلا حاجة الى ذكره وبالجملة
الذي ثبت من الدين ان للميت نوع حيوة قدر ما يتألم ويتلذذ به وشهد بذلك الاخبار و
هل ذلك باعادة الروح اليه ام لا او بحالة التي تسمى بزوال الموت فيه تردد وما يتوهم من امتناع
الحيوة بدون الروح مم وانما ذلك في الحيوة الكاملة التي يكون معها القدرة والارادة والافعال
الاختيارية وقد اتفقوا على ان الله تعالى لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية فلا
لا تعرف حيوته لكن اصابته سكينة قال في شرح المقاصد ويشكل هذا بجوابه لمنكر ونكير على ما ورد
في الحديث ثم جميع احوال القيمة من المحاسبة المشار اليها بقوله تعالى ان الله سريع الحساب و
احوالها هول الوقوف وهول المسئلة وهول شهادة الشهود العشرة الالسنة والايدي والا
رجل والسمع والبصر والجلود والارض والليل والنهار والحفظة الكرام والحاكمة في المحاسبة
والاهوال من ان المحاسب حضير ظهور مراتب ارباب الكمال وفضائح اصحاب النقصان على رؤس
الاشهاد وزيادة في لذة هؤلاء ومسرتهم وآلام اولئك واحزانهم والصراط وهو جسر
ممدود على متن جهنم يرده الاولون والآخرون والميزان والحوض وتفاصيل احوال النار و الجنة و

الجنة والنار امور ممكنة اخبر بها الصادق على ما نطق به الكتاب والسنة فوجب التصديق بها و
لا استبعاد فيان يسهل الله تعالى العبور على الصراط وان كان حده ادق من الشعر و
الا في ان يوزن صحائف الاعمال او يجعلها اي يجعل الله الاعمال اجساما نورانية ان كانت
حسنات او ظلمانية ان كانت سيئات كما يشاهد كثيرا في النوم اجسام مخصوصة ويعبر بها
المعبر باحوال مخصوصة وبالعكس فلا حاجة الى تاويل الصراط بطريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى
سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم كما زعمه كثير
من المعتزلة زعما منهم انه بالمعنى المذكور لا يمكن المرور عليه ولو امكن ففيه تعذيب و لا عذاب على
المؤمنين والصلحاء يوم القيمة ولا الى تاويله بالادلة الواضحة ولا بالعبادات كالصوم والصلوة
ونحوها ولا الى تاويل الميزان بالعدل كما زعمه بعض المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض لا
يمكن وزنها او بالادراك كما قيل فميزان الالوان البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق
وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات العقل فصل الثواب فضل من الله والعقاب عدل
منه لان الكل ملكه فلا ظلم منه ولا وجوب عليه ولا استحقاق من العبد خلافا للمعتزلة ومعنى وجوبها
على الله عندنا انه وعد ووعيد فلا يخلف الله وعده كما هو شان الكريم فيثيب المطيع البتة

انجاز الوعد على خلاف في الوعيد فصل المخلف فيه فضل وكرم يجوز اسناده اليه تعالى وفيه انه

يلزم الكذب في اخباره تعالى وهو اجماع على بطلانه فالحق ان من تحقق العفو في حقه يكون خارجا

عن عموم اللفظ ويستحقا قهما ترتبهما على الافعال والتروك وملائمة اضافتهما الى الطاعات والمعاصي

في مجاري العقول والعادات لا انه حق لازم يستحقه العبد ويقبح على الله تركه لانه لا واجب بمعنى اللازم

الذي يقبح على الله تركه لا الثواب على الطاعة ولا العقاب على المعصية ولان الطاعات وان كثرت

لا تفي بشكر بعض النعم فكيف يتصور استحقاق عوض عليها ولانهما لو استحقا بالمعنى المنفي عندنا لما عفا

عمن عاش واصر طول عمره على الكفر ثم امن او واظب مدة حيوته على الايمان والطاعات ثم كفر

نعوذ بالله تحقيقا للاستحقاق واللازم باطل بالاتفاق وقول المعتزلة ان عدم وجوبهما يفضي الى الاغراء

في الطاعات والى الاجتراء على المعاصي لان الطاعات مشاق وفي الفات الهوى لا تميل النفس

اليها الا بعد القطع بلذات ومنافع تترتب عليها والمعاصي شهوات مستلذات لا تنزجر عنها

النفس الا مع القطع بالآلام ومضار تترتب عليها وان ايجاب الله المشاق بلا غرض نفع يقابلها

ظلم وانه تعالى منزه عنه وذلك النفع هو الثواب وان ايجاب المشاق لتحصيل المنفعة لكن بلا مضرة

في تركها موجب لوجوب كل ما في فعله منفعة فلزم وجوب النوافل اذ لا مضرة في تركها مع ما في فعلها

في فعلها من المنفعة مردود خبر لقول المعتزلة بان كثرة الاخبار والآثار في الوعد والوعيد
يحصل بها الترغيب والترهيب ومجرد جواز الترك اي ترك الثواب والعقاب غير قادح في ذلك
وذلك لان مجرد الوضع وان كان بدون الوجوب كاف في ذلك المقصود الذي هو الترغيب والترهيب
وفي عدم لزوم الكذب ايضا وان الغرض بعد تسليم لزومه لا ينحصر فيما ذكر من المنفعة بل يجوز ان يكون
شكرا في مقابلة النعم السابقة او حصول السرور للمكلف بالمدح على اداء الواجب واحتمال المشاق
في طاعة الله تعالى فصل لا خلاف بين المسلمين في خلود من دخل الجنة ولا في خلود
الكافر في النار سوى الكافر حكما كاطفال المشركين فهم عند بعضهم لا يعذبون بالنار بل خدم اهل
الجنة لان تعذيب من لا جرم له ظلم وبقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا يجزون الا ما كانوا
يعملون واما عند الاكثرين فهم كالكفار عنادا واعتقاد الدخولهم في العمومات ولما روى ان
خديجة رضي الله عنها سئلت النبي صلى الله عليه وسلم عن اطفالهم الذين ماتوا في الجاهلية فقال هم في
النار وقيل من علم الله فيه الايمان والطاعة على تقدير بلوغه ففي الجنة او الكفر والمعصية ففي النار و
اما من مات على الايمان وترك التوبة عن كبيرة ارتكبها فعندهم يقطع بانه يخلد في النار من غير
عفو ولا اخراج منها وعندنا لا يقطع بالتعذيب فضلا عن التخليد بل يعفى عنه عفوا تاما او يجزى من
النار بعد حين ايهما شاء الله تعالى للنصوص القاطعة الشاهدة بانهم يخرجون من النار وانهم

يدخلون الجنة قال الله تعالى فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز وقال من عمل صالحا من
ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة وقال صلى الله عليه يخرج من النار قوم بعد ما صاروا
فحما وقال من مات ولم يشرك بالله دخل الجنة وان زنى وان سرق الى غير ذلك وليس دخول الجنة
قبل دخول النار وفاقا فتعين العفو او الانقطاع ولان ثوابه المستحق بالايمان والطاعة وعدا
عندنا وعقلا عندهم لا يزول بارتكاب الكبيرة سمعا عندنا وعقلا على قاعدة الاعتزال فيكون
لزوم ايصال الثواب اليه بحاله ولا يتصور ذلك الا بالخروج من النار والدخول في الجنة وهو المطلوب
ولان دوام عذاب من شرب جرعة خمر بعد ما واظب على الطاعات طول عمره لم يكن ظلما على قاعدتهم
فلا ظلم اصلا ولم يستحق بهذا ذنبا فلا لزم فان حجج العموم مات الوعيد بالخلود الشاملة للكافر
وغيره كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا
فجزاؤه جهنم خالدا فيها قلنا يخص بالكفار او بمتعمد الاستحلال لقيد الاستحلال المغني من قتل مؤمنا
مستحلا قتله اذ التعمد على الحقيقة انما يكون من المستحل او يحمل الخلود على المكث الطويل والمكث الطويل
سواء حمل معنى حقيقيا او مجازيا اعم من ان يكون مع دوام كما في حق الكفار او انقطاع كما في
حق الفساق او نحو ذلك كما يجاب عن آية من قتل مؤمنا بان التعليق بالوصف يشعر بالحيثية
فيخص من قتل المؤمن لايمانه جمعا بين الادلة والمعتزلة قالوا لو خرج الفاسق من النار لخرج الكافر

لجزء الكافر منها التناهي بها معصية قلنا لا نم تناهي الكفر قدرا ولو سلم فلا نم عليه التناهي

بل انما يخرج الفاسق بفضل الله تعالى ورحمته ووعده ومغفرته ولا نم صلحية القياس في مقابلة النص

ولا في الاعتقاديات لان القياس انما يفيد الظن ولا عبرة بالظن في الاعتقاديات ثم اعلم انه

لا خلاف في ان من آمن بعد الكفر والمعاصي فهو من اهل الجنة بمنزلة من لا ذنب له ومن كفر نعوذ بالله

بعد الايمان والعمل الصالح فهو من اهل النار بمنزلة من لا حسنة له وانما الكلام في عمل صالحا

واخر سيئا واستمر على الطاعات والكبائر كما يشاهد من الناس فعندنا مآله الى الجنة و

لم يعذب الخلد النار وبتحقيقه للثواب والعقاب بمقتضى الوعد والوعيد من غير حبوط والمشهور

من مذهب المعتزلة انه من اهل الخلود في النار اذا مات قبل التوبة فاشكل عليهم الامر في

ايمانه وطاعاته وما ثبت من استحقاقه كيف زالت فقالوا بحبوط الطاعات ومالوا الى

ان السيئات تذهب الحسنات حتى ان الجمهور منهم على ان الكبيرة الواحدة تحبط ثواب جميع

الطاعات مخالفة للنص قال الله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والعقل بانه لا يحسن

من الحكيم الكريم ابطال ثواب ايمان العبد ومواظبته على الطاعات طول حيوته بتناول جرعة

من الخمر على ان ابطال الحسنة بالسيئة اولى من العكس كيف وقد قال الله تعالى ان الحسنات

يذهبن السيئات والبعض الآخر منهم على ان آيا من الطاعات والمعاصي اربت اي زادت
على الاخرى اجرا او وزرا لا عدد ذرب كبيرة يغلب وزرها اجر طاعات كثيرة ولا سبيل
الى ضبط ذلك لانه مفوض الى علم الله تعالى احبطت الاخرى محضا بان يسقط الاقل ولا
يسقط من الاكثر شيء او احبطها موازنة بان يسقط الاقل ويسقط ما يقابله من الاكثر
مثلا من له مأة جزء من العقاب واكتسب الف جزء من الثواب فانه يسقط عنه العقاب
ومأة جزء من الثواب بمقابلته ويبقى له تسعمأة جزء من الثواب ومن له مأة جزء من الثواب
واكتسب الفا من العقاب سقط ثوابه ومأة جزء من العقاب وتمسكوا في ذلك بمثل قوله تعالى
حبطت اعمالهم لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى وقوله تعالى ولا تجهروا بالقول كجهر
بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم والجواب انه لا يضيع المتنازع فيه وهو بطلان حسنة كاملة
بسيئة سابقة او لاحقة وانما يفيد ان من عمل عملا استحق به الذم وكان يمكنه ان يعمله على
وجه يستحق به المدح والثواب يقال انه احبط عمله كالصدقة مع المن والاذى وبدونها وعوضها
بمثل قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والزهوا اي ردوا بما يقبلونه بانه لا كبيرة تغلب
وزرها على اجر معرفة الله فيجب عليهم ان يدرؤا بها اي يقولوا بدل كلمة راعنا جميع الكبائر فلذا

الكبائر فاذا لم يفعلوا ذلك بطل هذا بانهم بتغالب الاعمال وسقوط اقلها باكثرها فصل

اتفقت الامة على انه تعالى عفو غفور يعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة ولا يعفو

عن الكفر قطعا وان جاز عقلا لان الكل ملكه تعالى ومنع البعض الجواز العقلي ايضا لانه مخالف

لحكمة التفرقة بين من احسن غاية الاحسان ومن ساء غاية الاساءة وضعفه ظاهر وعند

الاصحاب يجوز العفو عن الكبائر بدون التوبة ايضا لان العقاب حقه تعالى فله اسقاطه كيف شاء لان

فيه نفعا للعبد من غير ضرر لاحد ويدل على الوقوع مثل قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده

ويعفو عن السيآت ويعفو عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا ان ربك لذو مغفرة للناس على

ظلمهم ويدل على نفيه في الشرك قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الاية وفي الاحاديث ايضا

دلالة على الوقوع والتخصيص اي تخصيص العفو في تلك النصوص بالصغائر او بما بعد التوبة او الحمل

بالرفع اي حمل العفو فيها على تاخير العقوبات المستحقة ممن يعفو يؤخر العقوبة مع كونه خلاف

الظاهر بلا دليل وتخصيص العام بلا مخصص وتقييد الاطلاق بلا قرينة وخلاف صريح الاحاديث

لا يصح في البعض كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الاية لان المغفرة بالتوبة تعم

الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة وكذا تعم الاعراض فلا يلائم التعليق بمن يشاء المفيد

للبعضية وكذا مغفرة الصغائر لمن يجتنب الكبائر على ان في تخصيصها اخلالا بالمقصود اعني
تهويل شأن الشرك ويبلغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر ويغفر ما سواه ولو كبيرة وقالت
المعتزلة يمتنع العفو عن الكبائر بدون التوبة تمسكا بالنصوص الواردة في وعيد الفساق
واصحاب الكبائر اما بالخصوص كقوله تعالى في المتولي عن الزحف ومأواه جهنم وبئس المصير واما
بالدخول في عمومات الوعيد فان الخلف في الوعيد والكذب في الاخبار نقص لا يجوز على الله تعالى
وعقلا بانه اجراء على القبيح لان المكلف يتكل على العفو ويرتكب القبائح وهذا قبيح يمتنع
استناده اليه تعالى ورد الاول بانهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة
ايضا مع بطلان الخلف فيه اجماعا بخلافه في الوعيد فانه ربما يعد كرما والحق ما اشير اليه سابقا
من ان تحقق العفو في حقه يكون خارجا عن عموم اللفظ والثاني بان مجرد احتمال العقوبة يكفي
زاجرا للعاقل عن ارتكاب الباطل فكيف مع الرجحان بالآيات القاطعة بالعذاب والوعيدات
الشائعة في ذلك الباب فكيف يكون احتمال تركها بل وقوعها في الجملة وبالنسبة الى عالم العالم
الا الله مفضيا الى الاجتراء الا ترى ان قبول التوبة مع وجوبه عندكم وعزم كل واحد عليها
غالبا ليس باجراء واذا جاز العفو عن الكبائر بدون التوبة فمع الشفاعة اولى وقد قال تعالى

قال تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اي لذنوب المؤمنين والمؤمنات وتعم
الكبائر وقال النبي صلى الله عليه وسلم ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي فمثل قوله تعالى لا يقبل منها
شفاعة وقوله تعالى لا تنفعها شفاعة الشافعين والضمير في منها ولا تنفعها للنفس العامة في قوله
تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا بعد تسليم كون الكلام لعموم السلب لا سلب العموم وتسليم
عموم الازمان والاحوال يخص خبر لقوله فمثل جمعا بين الادلة هذا ثم لا خفاء في ورود الشرع
بالشفاعة كما مر فحملها المعتزلة على طلب المنافع للمطيعين والتائبين برفع الدرجات وزيادة
الثواب فيلزمهم ان كان الشفاعة بمعنى طلب المنافع لاسقاط المضار فقط ان يكون من سئل الله تعالى
زيادة كرامة النبي شافعا له وهو باطل وفاقا واما الحمل على شفاعة الصغيرة او ما بعد التوبة فظ
البطلان لما مر من قوله صلى الله عليه وسلم ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر ولان الصغائر مكفرة عندهم
باجتناب الكبائر وترك العقاب بعد التوبة واجب عندهم فليس للشفاعة كثير معنى ثم الكبيرة هي
التي تشعر نظمه الاكتراث بالدين او التي حقت في كلام الشارع بالوعيد وقيل كل معصية فهي با
الاضافة الى ما دونها كبيرة وبالاضافة الى ما فوقها صغيرة وظاهر قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر
ما تنهون نكفر عنكم سيئاتكم يدل على ان الكبائر متميزة عن الصغائر بالذات لا بالنسبة

والاعتبار لانه لا يتصور اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة هي دون
الكل وان للبشر ذلك وقيل كما في رواية ابن عمر رضي الله عنهما هي الشرك بالله تعالى والقتل بغير
حق والقذف اي قذف المحصنة بالزنا والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وكعقوق
اي عقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وقد يزاد كما في رواية ابي بكر هريرة رضي الله عنه اكل
الربا وفي رواية علي رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر فصل في التوبة هي في الرجوع يقال تاب اذا
رجع وفي الشرع هي الندم عن المعصية لكونها معصية فان الندم عن المعصية لاضرارها بنفسه او
اخلالها بعرضه او ماله لا يكون توبة واما الندم لخوف النار فهل يكون توبة فيه تردد مبني
على ان ذلك هل يكون ندما عن القبح او لكونها معصية ام وكذا الندم عنها لقبحها مع غرض آخر
وقال في شرح المقاصد ان جهة القبح ان كانت بحيث لو انفردت لتحقق الندم فتوبة والا فلا
ثم معنى الندم تحزن وتوجع على ان الفعل وتمنى كونه لم يفعل وقيل لا بد مع ذلك العزم على الترك في
الاستقبال واعترض بان فعل المعصية في المستقبل قد لا يخطر بالبال لذهول او جنون او موت او
غير ذلك وقد لا يقدر عليه لعروض آفة فلا يتصور العزم على الترك لما فيه من الاشعار بالاختيار
واجيب بان المراد العزم على الترك على تقدير الخطور والاقتدار لكن النادم عن المعصية لقبحها

لقبحها لا لخلو عن ذلك العزم فذكره في التعريف انما هو للبيان والتقرير وقالت المعتزلة
انه يكفي في التوبة اعتقاد انه اساء او انه لو امكنه رد تلك المعصية لردها ولا حاجة
الى الاسف والحزن لان الحزن لتوقع الضرر ولا ضرر مع الندم ولان العاصي مكلف بالتوبة
كل وقت ولا يمكنه تحصيل العزم والحزن فيه وهي واجبة وفاقا لكن عندنا سمعا لقوله تعالى
توبوا الى الله جميعا توبوا الى الله عقلا توبة نصوحا وقالوا عقلا لما فيها من دفع الضرر
اي ضرر العقاب وكذا ثبوت القبول فانه واجب عندهم عقلا حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة
ظلم واما عندنا فلا اذ لا وجوب على الله وهل ثبت سمعا قال في شرح المقاصد لم يثبت في
ذلك نص قاطع لا يقبل التأويل وفي شرح المواقف قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده
لا يدل على الوجوب بل على انه الذي يتولى ذلك ويقبله وليس لاحد سواه والمصرح به في كلام
المعتزلة وجوبها على الفور حتى يأثم التارك بتاخير ساعة مثلا حقه ان يلزم بتاخير
ساعة ذنب آخر يجب التوبة عنه وهلم جرا حتى ذكروا ان تاخير التوبة عن الكبيرة ساعة
واحدة يكون له كبيرتان المعصية وترك التوبة وساعتين اربع الاوليان وترك التوبة
عن كل منهما وثلث ساعات ثمان وهكذا ثم سقوط العقوبة عندنا بمحض عفو الله تعالى

والكرم وعند الكثير هم بناء على قاعدة التحسين والتقبيح بنفس التوبة وعند بعضهم بكثرة
ثوابها اذ لو كان بنفس التوبة لزم السقوط بندم العاصي عند معاينة النار ويرد عليهم
انه لو كان بكثرة الثواب لما اختصت التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها دون الاخرى
لان نسبة كثرة الثواب الى الكل على السواء ولا يلزم تجديدها كلما ذكر الذنب لانه قد
اتى بما كلف به وخرج عن عهدته خلافا للقاضي منا وابي علي من المعتزلة زعما منهما انه لو
لم يندم كلما ذكرها لكان مشتهيا لها فرحا بها وذلك ابطال للندم والجواب المنع اذ ربما يضرب
عنها صفحا من غير رجوع الى الهوى وشهوة لها وابتهاج بها ويصح التوبة عن بعض
الذنوب خاصة اذ ليس التوبة عن المعصية الا الرجوع عنها والندم عليها والعزم على ان لا يعاودها
وقد وجد ذلك ويكفي في التوبة عن المعاصي كلها الاجمال وان علم تفاصيل الذنوب لحصول الندم
والعزم وذهب بعض المعتزلة الى انه لا بد من الندم تفصيلا وربما انه مكلف بالتوبة كل
وقت مع امتناع احضار الذنوب الكثيرة في وقت واحد ثم انه قد يكفي في التوبة الندم
كما في ارتكاب الفرار عن الزحف وترك الامر بالمعروف وقد يتوقف تحققها على رد الحق
المغصوب او بدله فانه لا يصح التوبة مع ادامة اليد على المغصوب وقد يلزم ذلك الواجب
الآخر معها ولا يتوقف تحققها عليها الحد الشرب والقصاص في القتل عمدا وقضاء

وقضاء الصلوة وارشاد من ضل والاعتذار لمن اداه كما في الغيبة ولا يلزم ذكر
ما اغتابه به الا اذا ابلغه على وجه فحش ويجب الامر بالواجب والنهي عن الحرام قال في شرح المقاصد
قد جرت عادة المتكلمين بايراد الامر بالمعروف والنهي عن المنكر في علم الكلام مع انهما بالفروع
اشبه وكانهما يشبهان التوبة في الزجر عن ارتكاب المعصية ولهذا اوردهما في فصل التوبة و
يغلب الامر بالمندوب والنهي عن المكروه لكن كل ذلك بشرط العلم من الفاعل بوجه المعروف من انه
مندوب او واجب معين او غيره مضيق او موسع عين او كفاية وبشرط العلم منه بوجه المنكر
وبالجملة بشرط العلم بما يختلف باختلاف حال الامر والنهي ليقعا على ما ينبغي وبشرط تجويز
التاثير بان لا يعلم قطعا عدم التاثير قطعا لئلا يكون عبثا وشغلا بما لا يغني وبشرط انتفاء
المفسدة والمضرة التي هي اكثر من ذلك المنكر والضرر المحترز عنه يكفي فيه الظن ولا يختص
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بالولاة بل يجوز لآحاد الرعية بالقول والفعل الا ما يفضي
الى نصب القتال فحينئذ يختص به حذرا عن الفتنة ولا بالمجتهد بل يجوز للعوام ايضا الا ما
يفتقر اليه بان لا يستوي في ادراكه الخاص والعام بل يختص مدركه بالاجتهاد فليس للعوام فيه
امر ونهي بل الامر فيه حق موكول الى اهل الاجتهاد ولا يمنع يكون ورعا لا يرتكب مثله بل من

رأى منكرا وهو يرتكب مثله فعليه ان ينهى عنه لان تركه للمنكر ونهيه عنه فرضان متميزان

ليس لمن يترك احدهما ان يترك الآخر وهو فرض كفاية يسقط بقيام البعض عن الباقين

وهذا لا ينافي القول بانه فرض على الكل لان المذهب ان فرض الكفاية فرض على الكل وسقط بفعل

البعض نعم اذا نصب لذلك احد تعين عليه ولا دلالة لقوله تعالى عليكم انفسكم على نفي الوجوب فان

المعنى على ما صرح به المفسرون اصلحوا انفسكم باداء الواجبات وترك المنهيات وبالامر بالمعروف

والنهي عن المنكر ولا اكراه في الدين منسوخ بآية القتال فصل في حقيقة الايمان هو في

عرف اهل اللغة التصديق وبحسب الاصل الافعال من الامن للمصدرية او التعدية فكان المصدق صار

امن او جعل الغير امنا من التكذيب والمخالفة وفي الشرع تصديق النبي فيما علم مجيئه به بالضرورة

اي فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كوجوب الصلوة

ووجوب الصلوة وحرمة الخمر ونحو ذلك ويكفي التصديق بالجمع اجمالا وانما يحتاج الى التصديق

تفصيلا عند ملاحظة التفاصيل والاكثرون على انه لا بد في الايمان من الاقرار باللسان و

هو الحكي عن ابي حنيفة رضي الله عنه فعلى هذا من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار في عمره

مرة لا يكون مؤمنا عند الله ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من النار بخلاف ما اذا جعل

اسما للتصديق فقط فان الاقرار شرط لاجراء الاحكام عليه في الدنيا وكثير من
السلف على انه التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالارکان ومع هذا
لا يخرج بترك العمل من الايمان بل يقطع بدخوله الجنة وهو مذهب جميع ائمة الحديث وكثير
من المتكلمين والحكي عن مالك والشافعي رضي الله عنهما وعليه اشكال ظاهر يأتي مع جوابه عن قريب
خلافا للمعتزلة فانه عندهم يخرج تارك العمل عن الايمان ولكن لا يدخل في الكفر وهو القول
بالمنزلة بين المنزلتين الا انهم اختلفوا في الاعمال فعند بعضهم فعل الواجبات وترك المحظورات
وعند بعضهم فعل الطاعات واجبة كانت او مندوبة خلافا للخوارج فعندهم تارك العمل
خارج عن الايمان داخل في الكفر فان قيل كيف لا ينتفي الكل وهو الايمان بانتفاء الجزء اي
الاعمال وكيف يدخل الجنة من لم يتصف بما جعل الايمان اسما له قلنا المراد انه اي الايمان
يطلق على ما هو الاصل واساس دخول الجنة والنجاة من النار وهو التصديق وحده او مع
الاقرار وعلى ما هو الكامل المجزي بلا خلاف وهو التصديق مع الاقرار والعمل والاول لا ينتفي
بانتفاء العمل بخلاف الثاني ثم ان لنا مقامات الاول ان الايمان فعل القلب دون مجرد اللسان
الثاني انه التصديق دون المعرفة الثالث الاعمال ليست داخلة بحيث ينتفي هو بانتفائها

والدليل على انه فعل القلب اولئك كتب في قلوبهم الايمان الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان

الذين قالوا آمنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم ولما يدخل الايمان في قلوبهم وفي الحديث اللهم

ثبت قلبي على دينك ومن كان في قلبه مثقال حبة من خردل من الايمان الحديث هذا ثم ان

من يقول ان الايمان مجرد اللفظ لا يخفى انه هو التلفظ بهذه الحروف كيف كانت بل التلفظ بالكلام

الدال على تصديق القلب اية الفاظ كانت واية حروف كانت من غير ان يجعل التصديق القلبي جزء

منه والحاصل انه يهم للمقيد دون القيد ودون المجموع واحتج عليه بان النبي صلى الله عليه وسلم

ومن بعده كانوا يكتفون بكلمتي الشهادة وقد صح عنه صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس

حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا ذلك عصموا مني دماءهم واموالهم قلنا الاكتفاء بالكلمتين انما

كان في حكم الدنيا من عصمة الدم والمال كما قال صلى الله عليه وسلم فاذا قالوا ذلك عصموا الخ وانما الشرائع

في حكم الاخرة واما المقام الثاني وهو ان الايمان هو التصديق دون المعرفة فهو ان حقيقة

الايمان في اللغة انما هي التصديق والاذعان والقبول المعبر عنه بالفارسية بگرويدن وباور

داشتن لشهادة النقل عن ائمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال ويقابله الانكار والتكذيب و

ينافيه التردد والجهالة لا مجرد العلم والمعرفة الحاصل بالرؤية صفة مجردة لبعض الكفار من غير

تصديق واذعان وقبول عنادا واستكبارا قال تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون

يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وان الذين اوتوا الكتاب
ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم
ظلما وعلوا وبقابله هي الجهالة والنكارة فلو كان الايمان مجرد العلم والمعرفة واليقين لحكم بايمان
بعض الكفار وقد وقع في عبارة السلف ان لفظ التصديق لفظ المعرفة والعلم والاعتقاد
والمراد هو العلم التصديقي المعبر عنه بكرويدن يدل على ذلك ما ذكره امير المؤمنين علي بن ابي
طالب رضي الله عنه ان الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق ولم يطرأ في الشرع
على لفظ الايمان والتصديق تغير من المعنى اللغوي الى معنى آخر ولهذا كانوا يتمثلون من غير
توقف الى بيان واستفسار ولم يكن من الخطاب ما يكون لا يفهم فلو كان منقولا شرعا الى معنى
آخر لما كانوا يتمثلون من غير استفسار على ان النقل خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل وانما
هو معلقة اي ما يجب الايمان به بامر مخصوص نبيت وفصلت فاحتيج الى بيان متعلقه
فقط ولهذا صح في جواب من قال النبي صلى الله عليه وسلم اخبرني عن الايمان الايمان ان تؤمن بالله
وملائكته وكتبه ورسله الحديث فذكر لفظ تؤمن تعويلا على ظهور معناه عندهم
ثم قال جبريل اتاكم ليعلمكم دينكم ولو كان الايمان غير التصديق لما كان هذا تعليما وارشادا
بل تلبيسا واضلالا فان جعل الايمان ما امر به فيلزم ان يكون فعلا اختياريا ولو كان

بالمعنى اللغوى اعنى التصديق المقابل للتكذيب المفسر بكرويه وباوركرون لم يكن فعلا اختياريا

لانه كيفية نفسانية وذلك لانه من اقسام العلم والعلم من الكيفيات النفسانية كما سبق فلنا ان

معنى كون المامور به اختياريا ان يكون من مقولة الفعل البتة بل معناه هو ان يصح تعلق القدرة به

ويصح كسبه بالاختيار ومباشرة الاسباب وان لم يكن فعلا بل كان هو في نفسه كيفية كالعلم كما علم انه لا

بد الا الامور والنظر كما نظر ما ذا في السموات وهذا مبنى على تفسير النظر بالترتيب الحاصل اى الهيئة

الحاصلة في المقدمات المرتبة والا فالمعنى الذى ذكره المص اول الكتاب ليس من مقولة الكيف او غيرها

اى غير الكيفية وفى بعض النسخ اى غيرها اى غير الفعل والكيفية من الوضع كالقيام والقعود والافعال

كالتسخن والتبرد والحركات والسكنات كالصلوة والتروك كالصوم الى غير ذلك فالواجب المقدور

المثاب عليه بحكم الشرع نفس تلك الامور لا مجرد ايقاعها فكون الايمان مامورا به ومقدورا

عليه لا ينافى كونه كيفية نفسانية اكتسبها المكلف بقدرته واختياره بتوفيق الله تعالى وهذا

فغاية الامر انه يشترط كون التصديق المامور به حاصلا بالاختيار ومباشرة الاسباب فان التصديق

قد يكون بالكسب ومباشرة الاسباب بالاختيار كالقاء الذهن وصرف النظر ونحو ذلك وقد يكون

بدونه كمن وقع عليه الضوء فعلم ان الشمس طالعة والمامور به يجب ان يكون من الاول على انه لو لزم

لو لزم كون المأمور به فعلا بمعنى التأثير جاز ان يكون معنى الامر بالايمان الامر بايقاعه و
اكتسابه واما انه معنى غير ما جعل في المنطق مقابلا للتصور وفسر اي ما جعل مقابلا للتصور بكون
فلا يلزم لكن اورد عليه ان المعبر عنه بكون امر قطعي وهو التصديق البالغ حد الجزم من ان
التصديق المنطقي يعم الظن بالاتفاق وعلى ما ذكرنا فاليقين الخالي من الاذعان والقبول كما
للسوفسطائي بوجود العالم ولبعض الكفار بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم لا يكون تصديقا بل يكون تصورا
او يكون واسطة بينهما وايضا اليقين المقارن للاذعان والقبول لكن بلا كسب واختيار لا يكون
ايمانا شرعيا بل لغويا فيلزم اذ يكون تصديق الملائكة بما القي اليهم والانبياء عليهم الصلوة
والسلام بما اوحي اليهم والصديقين بما سمعوا عن النبي صلى الله عليه وسلم او وقع في قلوبهم عند مشاهدة
المعجزة كله مكتسبا بالاختيار او يكونون بعد مكلفين بتحصيل ذلك بالاختيار والكل مشكل
وربما ينافش في امكان حصول اليقين بدون الاذعان القلبي وفي كون بعض الكفار موقنين
بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم غير مصدقين به وكذا في ان كفرهم مبني على عدم التصديق به لا
انه مبني على عدم الاعتداد به بناء على ظهور امارات الانكار من الاباء عن الاقرار باللسان والا
ستكبار عن امتثال الاوامر وعن قبول الاحكام والاصرار على التكذيب باللسان ونحو ذلك

من موجبات الكفر مع تصديق القلب لمن صدق به ومع ذلك يسجد للصنم ولما فرغ عن المقام

الثاني شرع في بيان الثالث فقال اذ قد ثبت ان الايمان اسم للتصديق والاقرار وان

المؤمن قد يؤمر بعد اثبات الايمان له مثل يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام وبنهي كقوله

تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقدموا الآية وان العمل قد يعطف عليه اي على الايمان والعطف يقتضي

المغايرة مثل قوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا وانه قد ينفي عنه

مثل قوله تعالى الذين آمنوا ولم يهاجروا وان طائفة من المؤمنين فاقتتلوا الآية الى غير ذلك وان

الايمان شرط صحة العبادة والشرط غير المشروط وان من صدق واقر قبل ان يعمل مؤمن ظهر

بكل من ذلك ان الاعمال غير داخلة في حقيقة الايمان وذلك ظاهر فما اطبق عليه من السلف كالشافعي

ومالك وغيرهما من انه اسم للتصديق والاقرار والعمل اراد والايمان الكامل المنجي كما مر لا المطلق

او ما هو الاصل واساس النجاة كما قيل ان الاقرار ركن زائد لا يفوت الايمان بفوته فضلا عن

العمل والمعتزلة لا ينكرون اطلاق الايمان شرعا على مجرد التصديق بالامور المخصوصة المبينة في

الحديث كما في الآيات المذكورة الدالة على ان الايمان هو التصديق ولكنهم يدعون النقل الى معنى

آخر شرعي هو الاعمال من فعل الطاعات وترك المعاصي لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين

عطف على ما مر

مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة اى ذلك المذكور

من اقام الصلوة وغيرها هو الدين المعتبر والدين المعتبر لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام

لكلام المصنف قبيل سوق الآية ولا يخفى لطفه هنا والاسلام هو الايمان لما سيأتى فى الفصل اللاحق

ولقوله تعالى عطف على لقوله تعالى وما امروا الآية انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم

الى قوله اولئك هم المؤمنون حقا ولقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلوتكم الى بيت

المقدس قلنا يجوز ان يكون لفظ ذلك فى الآية الاولى اشارة الى الاخلاص والدين والانقياد

لما سبق من الاوامر به ربما يكون هذا اولى من جعله اشارة الى جملة ما سبق لان ذلك مفرد مذكر

الابرى ان قوله تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنى عشر شهرا الى قوله الدين القيم معناه ان التدين

بكون الشهور اثنى عشر اربعة منها حرم والانقياد لذلك هو الدين المستقيم وان يراد فى آية ان

الدين عند الله الاسلام ان المعتبر دين الاسلام بحذف المضاف للقطع بان الدين وهو الملة والشريعة

التى يعتبر غالبا اضافتها الى النبى صلى الله عليه وسلم لا يكون نفس الاسلام الذى هو صفة المكلف ويجوز

ايضا ان يكون الاسلام غير الايمان لما سيأتى وان يراد بقوله وانما المؤمنون المؤمنون الكاملون

وان يكون الايمان فى قوله تعالى وما كان الله الآية مجازا فى الصلوة لظهور العلاقة وهو كون الصلوة

من شعب الايمان وثمرته ومشروطة به ودالة عليه او من ادلة التصديق لوجوبها او بكونها جائزة

عند التوجه الى بيت المقدس واما مثل قوله صلى الله عليه وسلم لا يزني الزاني وهو مؤمن ولا يسرق

السارق حين يسرق وهو مؤمن فتغليظ ومبالغة في الوعيد للمعارضة بمثل قوله صلى الله عليه وسلم وان زنى

وان سرق ومثل ما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون مما يدل على ان الايمان بمعنى التصديق يجامع

الشرك ونفي الايمان الشرعي وكذا قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما

هم بمؤمنين فمعنى التصديق بالله وحده كما في الآية الاولى وهو غير كاف بالاتفاق وباللسان

فقط كما في الثانية وهو محض النفاق والكفر بمثل سجدة الصنم والقاء المصحف في القاذورات

مع تصديق القلب بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ليس لكونه خللا لا بالعمل حتى يكون دليلا على ما

زعموا والا اقتصر على نفي الايمان لانتفاء جزء منه ولم يحكم بالكفر فان المؤمن عندهم لا يدخل

في الكفر بترك العمل وانما يخرج عن الايمان نعم لو ارتضى الملاقا فانما يكون من الخوارج بل لان

الشرع جعل بعض المعاصي امارة للتكذيب في الامور المذكورة من هذا القبيل بخلاف مثل الزنا

وشرب الخمر من غير استحلال فمرتكب الكبيرة مع الاتفاق على تسميته فاسقا عندنا مؤمن لتصديقه

بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وعندهم ليس بمؤمن ولا كافر لان له بعض احكام المؤمن كعصمة

الدم والمال والارث من المسلم والمناكحة والنسك والصلوة عليه والدفن في مقابر المسلمين

في مقابر المسلمين وبعض احكام الكافر كعدم اهلية الامام وعدم اهلية القضاء و

الشهادة فجعلوا له منزلة بين المنزلتين وهذا انما يتم لو كان ما جعلوه احكام الكافر

خواصه التي لا تتجاوز المؤمن كانت احكام المؤمن وهذا نفس المتنازع واسما بين الاسمين

وانما ذكره لدفع توهم ان المراد بالمنزلة بين المنزلتين منزلة بين الجنة والنار فزعموا

ان هذا اخذ بالمتفق عليه وهو الفسق وترك المختلف فيه وهو الايمان والكفر فان

الامة اجتمعت على ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا في كونه مؤمنا او كافرا فوجب

الاخذ بالمتفق عليه وترك المختلف فيه ورد بانه ترك المجمع عليه وهو عدم الواسطة

بين المؤمن والكافر فانهم اجتمعوا على انه اما مؤمن او كافر واخذ بما لم يقل به احد فضلا

عن الاتفاق وعند الخوارج هو اي مرتكب الكبيرة كافر بل عند جمهورهم كل معصية كفر تمسكا

بظواهر النصوص الواردة تغليظا في الوعيد مثل قوله تعالى في تارك الحج ومن كفر فان

الله غني عن العالمين وقوله صلى الله عليه وسلم من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وبظواهر النصوص

الناطقة بانحصار العذاب على الكفار مع قيام الادلة على ان الفاسق يعذب كقوله تعالى

ان العذاب على من كذب وتولى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين فانذ

رتكم نارا تلظى الا الاشقى الذي كذب وتولى وفي قوله ظواهر النصوص اشارة الى الجواب

اجمالا وكذلك قوله تغليظا وتهويلا بل فيهما نوع تفصيل وكذلك الآيات الدالة

على ان الفاسق مكذب بالضمن ولا شك ان المكذب بها كافر كقوله تعالى واما الذين فسقوا

ففي النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم

بها تكذبون وقيل هو منافق لان عصيانه دليل كذبه في دعوى تصديقه بما جاء به النبي

صلى الله عليه وسلم لكن ادعى انه يعتقد ان في هذا الجحر حية ثم يدخل يده فيها ويرد بالمنع

لجواز ان يرجو الرحمة ويؤمل توفيق التوبة او يلهيه عن آجل العقوبة عاجل اللذة بخلاف

الجحر والحية واما جعل مثل الكذب من علامات النفاق لقوله صلى الله عليه وسلم آيات

المنافق ثلث الحديث فتهويل للقطع بان من وعده غيره ثم اخلفها لم يكن منافقا في الدين اذا

اذا تأملت فحال الفاسق على عكس حال المنافق لانه يضم حسناته ويظهر سيآته

فصل في الاسلام الاجماع على ان كل مؤمن مسلم وبالعكس ولا يعقل بحسب الشرع

مؤمن ليس بمسلم ولا مسلم ليس بمؤمن وهذا هو المراد بترادف الاسمين ولو كانا متغايرين

لكان لاحدهما في الدنيا او الاخرة حكم ليس للاخر وليس كذلك للاجماع على ان حكمهما

واحد لان معنى الايمان هو التصديق ومعنى الاسلام هو التسليم ولا يظهر بينهما كبير

فرق فان مرجعهما الى القبول والاذعان والانقياد والاعتراف اذ يكونان بدون

ذلك ولكن لتغاير مفهومهما في الجملة قد يتعاطفان مثل قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات

والمؤمنين والمؤمنات وقوله فما زادهم الا ايمانا وتسليما من ان العطف قد يكون على

طريق التفسير ولا اطلاق الاسلام على الاسلام والانقياد الظاهر قد يثبت مع نفي الا

يمان لقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا واما الا

سلام المعتبر في الشرع المقابل للكفر فلا يتصور انفكاكه عن الايمان ولا انفكاكه

عنه ولكون السؤال عن متعلق الايمان وعن شرائع الاسلام بمعنى احكامه

فقد بدل سؤال جبريل عن الايمان بالحقيقة والاسلام بالحقيقة على تغايرهما

الباب الثاني

فتعلق الاعمال الاعضاء للتعداد

المشروعة وورد في الحديث الايمان ان تؤمن بالله الخ والاسلام ان تشهد ان لا اله

الا الله الخ وقد فسر الايمان بما فسر به الاسلام كما قال صلى الله عليه وسلم لقوم وفدوا عليه

اتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله اعلم فقال شهادة ان لا اله الا الله

وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم

الخمس وما ذلك الا لان حكمهما واحد ثم ان الاشاعرة والمعتزلة على ان الايمان يزيد

وينقص وهو المحكي عن الشافعي وبعض العلماء والجمهور كابي حنيفة واصحابه و

كثير من العلماء على ان الايمان لا يزيد ولا ينقص واختاره امام الحرمين لما

انه التصديق البالغ حد الجزم واليقين ولا يتصور فيه الزيادة والنقصان لان ذلك انما

يكون باحتمال النقيض ولا احتمال فيه وانما يتفاوت اذا جعل اسما للطاعات المتفاوتة

قلة وكثرة لا يقال على تقدير جعله للاعمال الظني بان لا يزيد ولا ينقص لانه لا يتبعض

ق يزيد وينقص الخ ان الزيادة والنقصان عند الاشاعرة بحسب الشدة والضعف وعند المعتزلة بحسب قلة

الاجزاء وكثرتها لان الايمان عند الاولين جزء عند الاخرين كما مر ويجوز ان يكون المراد ان نفس الايمان

او جزئه عندهم اعني التصديق يزيد اه ق لما انه صغري ق ولا يتصور كبري ق وانما يتفاوت اي بالزيادة

والنقصان لكن لا بحسب الشدة والضعف بل بحسب كثرة الاجزاء او قلتها ق للاعمال اي الاعمال التي تطرأ

على المكلفين من ابتداء زمن التكليف الى انقراض زمنه

لا مرتبة فوق الكل ولا ايمان دونه مع ان حد الاستكمال الايمان والزيادة على ما لم يكمل
محال الا انا نقول هذا انما يرد على من يقول بانتفاء الايمان بانتفاء شيء من الاعمال و
التروك لا على من يقول ببقائه ما بقي التصديق كما هو مذهب السلف الا ان الزيادة وا
النقصان على هذا يكون في كمال الايمان لا في اصله ورد بان اليقين ايضا يتفاوت
قوة وضعفا وكفى شاهدا قول الخليل عليه مع ما كان له من التصديق ولكن ليطمئن
قلبي على ان القول بان المعتبر في حق الكل هو اليقين وان ليس للظن الغالب الذي
لا يخطر معه النقيض بالبال حكم اليقين محل نظر وبان ايمان حماد الامة لا يساوي ايمان
الانبياء والاولياء قطعا ولا معنى للزيادة والنقصان الا هذا وان ظاهر الكتاب
والسنة قبول الزيادة والنقصان واذا تليت عليهم اياته اي اياته الله زادتهم ايمانا
لم يقل كقوله تعالى ونحوه ايمانا مالان المعنى اذا تليت زادتهم تصديقا بان في الكتاب ما
يدل على قبول الايمان الزيادة والنقصان والمقصود ظ ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم
وليزداد الذين آمنوا

في فوق الكل حتى يكون الكل اصل الايمان وناقصا وتلك المرتبة زائدة عليه ق دونه حتى يكون المرتبة
التي فوق الكل اصل الايمان وناقصا ويكون الكل زائدا عليه ق اما يرد اي الرد والا فالمعتزلة والخوارج
قالوا ان الايمان اسم للاعمال والتروك التي دخل وقتها ووجبت على المكلف لا لانها دلائل ايمان وقتها اذ لم
تجب عليه بعد ق في كمال الايمان اي في احد معنى الايمان وهو كمال الايمان

الذين آمنوا ايمانا وما زادهم الا ايمانا وتسليما فاما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا وفي

الحديث ان الايمان يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار وروي

مرفوعا لو وزن ايمان ابي بكر بايمان هذه الامة لرجح به والحمل على الزيادة بحسب

الدوام والتبلور وكثرة الازمان ففضل النبي صلى الله عليه وسلم من عداه بدوام تصديقه

وعصمة الله اياه من مخامرة الشك وبحسب الاعداد فان تصديق عرض لا يبقى فيقع للنبي

صلى الله تعالى عليه وسلم متواليا وطيره على الفرادى ويثبت للنبي صلى الله عليه وسلم اعداد من الا

يمان لم تثبت لغيره الا بعضها فيكون ايمانه اكثر وما يقع من ان حصول المثل بعد انعدام

الشيء لا يكون زيادة فيه مدفوع بان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي

ذلك او على الزيادة بحسب زيادة المؤمن به عند ملاحظة التفاصيل فان اصل الايمان واجب

اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا والناس متفاوتون في ملاحظة التفاصيل

كثرة وقلة فيتفاوت ايمانهم زيادة ونقصانا

ونقصانا او بحسب زيادة الآثار والانوار في القلب فانها تزيد بالطاعات وتنقص با
المعاصي تكلف لا يصار اليه الا ان ثبت ان التصديق في نفسه لا يقبل التفاوت ثم
كثير من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم والمجتهدين شكر الله سعيهم على صحة الاستثناء في
الايمان بان يقولا انا مؤمنان ان شاء الله عادبا باحالة الامور الى مشيئة الله تعالى او تبركا
بذكر الله تعالى او تردد فيما هو آية النجاة اعني ايمان الموافاة وهو ايمان حال الحيوة لا
في الايمان الناجز وهو الايمان الثابت في الحال وذلك لان العبرة بايمان الموافاة
لا بمعنى ان ايمان الحال ليس ايمانا بل بمعنى انه المعتبر وان كان الناجز ايمانا ثابتا فاعتنوا بالكمال
وقرنوه بالمشية ولم يقصدوا الشك في الايمان الناجز وبالجملة لا يشك المؤمن في ثبوت
الايمان في الحال ولا في الجزم بالثبات عليه في المآل لكن يخاف سوء الخاتمة ويرجو حسن
العاقبة فيربط ايمان الموافاة الذي هو آية الفوز بمشية الله تعالى جريا على مقتضى
قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله جعلنا الله حيوتنا

الى الايمان وممانعا على الايمان وكذا الكفر والسعادة والشقاوة فالمعتبر منها هي
الملك الطبعي ما كان عند آخر الحياة والاكثرون على منعه وعليه ابو حنيفة واصحابه
لا يهامه الشك في الناجز فصل الجمهور على صحة ايمان المقلد وترتب الاحكام عليه في الدنيا
والاخرة لصدق التعريف بانه تصديق النبي عليه السلام وعدم الدليل على اشتراط ان يكون التصديق المعتبر
في الايمان مستندا الى الدليل وانما هو الاعتقاد الجازم المطابق بل ربما يكتفى بالمطابقة ومجمل
الظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض والخلاف فيه كما سبق فان قيل نحن لا ننفي كونه ايمانا وتصديقا
لكن ندعي انه لا ينفع بمنزلة ايمان اليأس فان عدم نفع ايمان اليأس لان العبد حينئذ لا يقدر على
ان يستدل بالشاهد على الغائب وهذا مشترك قلنا الفيلسوف على ايمان اليأس والمسلم صحة القياس
في الاصل اذ اسد لان العلة لعدم ايمان اليأس كونه ايمان ذوي عذاب لا ما ذكرتم ولانه لم يبق
للعبد حينئذ قدرة على التصرف في نفسه

في ايمان المقلد وهو المعتقد بقول الغير من غير ان يكون له نظر متكلم او دعامي والاول فرض كفاية والثاني فرض
عين والتارك آثم على قول الجمهور لا كافر بحق

في نفسه والاستمتاع بها بخلاف ايمان المقلد فانه تقرب الى الله تعالى وابتغاء
لمرضاته من غير الجاه ولا قصد دفع العذاب المشاهد ولا انتفاء قدرة التصرف في النفس
واما المانعون لصحة ايمان المقلد ونفعه فالمعتزلة منهم يشترطون في كل مسئلة من
الاصول التمكن من اقامة الحجة ورفع الشبهة والاقتدار على مجادلة الخصوم وحل
ما يورد عليه من الاشكال ولم يحكموا بايمان من عجز عن ذلك قالوا ان الواجب هو
العلم وهو لا يكون الا بالضرورة او الاستدلال ولا ضرورة فتعين الدليل قلنا لا
شك في حصول التصديق للمقلد بسبب وثوقه من قلده وانه مستدلالي بمعنى انه يجب
النظر والاستدلال لحصوله الا ان المقصود من الاستدلال التوصل الى التصديق ولا عبرة
بانعدام الوسيلة بعد حصول المقصود والشيخ الاشعري يشترط ابتناء الاعتقاد في
كل مسئلة من الاصول على دليل في الجملة يعني وان لم يقدر على التعبير عنه وعلى مجادلة
الخصوم ورفع الشبهة فمن لم يكن كذلك لم يكن مؤمنا عنده والى هذا مرجع

المتأخرون من المعتزلة حيث قالوا الخلاف فيمن نشأ في شاهق جبل مثلاً
لم يتفكر في ملكوت السموات والارض فاخبره انسان بما يجب عليه اعتقاده فصدقه
فيما اخبره بمجرد اخباره من غير تفكر وتدبر واما من نشأ في دار الاسلام ولو في
الصحاري وتواتر عنده حال النبي صلى الله عليه وسلم وما اتى به من المعجزات فمن اهل النظر
والاستدلال وان لم يقدر على التعبير عنه ومجادلة الخصوم ولا خلاف في صحة ايمانه
وقال بعضهم ان وجوب النظر انما هو في حق البعض من العقلاء واما العاجزون عن
النظر في الادلة وتمييز من اشبه كالعوام والعبيد والنسوان فلا يكلفون الا تقليد الحق
والظن الصائب ولا يكلفون النظر او يكلفون سماع اوائل الدلائل اي الظاهرة التي
تسارع الى الافهام فان فهموا كفاهم ولا يكلفون تلخيص العبارة وهم اصحاب العمل

الجمل التي ان الله واحد لا شريك له ولا مثل وانه قديم وما سواه حادث وانه عدل
في قضائه صادق في اخباره لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر ولا يكلفهم ما لا
يطيقون وانه بعث الرسول وانزل الكتب والرضى بقضائه واجب والتسليم بامره لازم
ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن الى غير ذلك من العقائد الاسلامية والا يكفرهم
الوقوف عليها فلا يكلفون اصلا وانما خلقوا لانتفاع المكلفين بهم في الدنيا وهم
كثير من العوام والعبيد والنسوان قالوا وليس الخلاف في اجراء احكام الاسلام في الدنيا
بل في انه هل يعاقب عقوبة الكافر فقال الكثيرون نعم لانه جاهل بالله ورسوله ودينه
والجهل بذلك كفر وهو قوله تعالى ولا تقولوا لمن القى اليكم السلام لست مؤمنا وقوله عليه
الصلوة والسلام من صلى صلاتنا ودخل مسجدنا واستقبل قبلتنا فهو مسلم محمول على الاسلام
في حق الاحكام وقال بعضهم ذوي التحقيق منهم انه وان كان جاهلا لكنه مصدق
فلا يلزم ان يعاقب عقوبة الكفر والكفر عدم الايمان عما من شأنه وهذا اعني عدم
تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة وهو نعم كل من خلاف تصديق

لا تنافي وانما تنبيه

النبي في شيئ مما علم مجيئه به بالضرورة وان خلا عن ضرورة وانكار ومن فسره بالجحد
بالله اعترض عليه بعدم انعكاسه فان كثيرا من الكفرة عارفون بالله مصدقون به
غير جاحدين وان اريد به اعم من ان يكون بوجوده او وحدانيته او شيئ من صفاته
وافعاله واحكامه لزم تكفير كثير من اهل الاسلام المخالفين في الاصول لان الحق واحد وجب
بانه اراد به الجهل بما علم اي بشيئ مما علم قطعا انه من احكامه اجمالا وتفصيلا اي عدم
العلم اجمالا وتفصيلا والتكفير لبعض الافعال كالاستخفاف بالشرع او الشارع او
القاء المصحف في القاذورات وشد الزنار بالاختيار مع بقاء كمال التصديق ان اسلم
اجتماع التصديق المعتبر في الايمان مع الافعال التي هي كفر وفاق فمبني على ان الشارع
جعل بعض المحظورات كالامور المذكورة علامة التكذيب

لا يجوز غلبة بلزوم عدم كون كثير من الكفرة الذين يسلمون
خلو السوء لا يقولون الا الله تمييز

التكذيب فيه فيحكم بكفر من ارتكبه وبوجود التكذيب وانتفاء التصديق عنه
وكذا بعض التأويلات في الامور علامة ذلك كثاويل ما علم قطعا من الدين انه على ظاهره
كالنصوص الواردة في حشر الاجساد ومما سبق علم ان الكافر اسم لمن لا ايمان له فهو ان
اظهر الايمان خص باسم المنافق وان سبق اسلامه فبالمرتد وان الاعتقاد الى تعدد
الاله فبالمشرك لاثباته الشريك في الالوهية وان تدين ببعض الاديان والكتب
السماوية المنسوخة فبالكتابي كاليهود والنصارى وان اعتقد اسناد الحوادث الى
الزمان فبالدهري وان نفي الصانع فبالمعطل وان اعترف بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم
وظهر شعائر الاسلام وابطن عقائد هي كفر وفاقا فبالزنديق ويفرق بينه وبين
المنافق باعترافه بالنبوة وعدمه والجمهور على ان من كان مخالف الحق وكان من
اهل القبلة ليس بكافر ما لم ينكر شيئا من ضروريات الدين كحشر الاجساد وحدوث
العالم ونحو ذلك مما علم قطعا انه من الدين لان النبي صلى الله عليه وسلم

ومن بعده لم يفتشوا عن العقائد ولو توقف صحة الاسلام عليها لكانوا يفتشون عنها

ونقض هذا الدليل بانهم لم يفتشوا عن الاصول التي هي من ضروريات الدين فيلزمهم ان لا

يكون المخالف فيها كافرا (اي انه كافر وفاقا بين) والجواب ان السكوت عن الاصول التي هي من ضروريات الدين

انما كان لشهرتها بحيث لا تحتاج الى البيان كحشر الاجساد ولظهور ادلتها كحدوث العالم

بخلاف الاصول الخلافية فان الحق فيها يفتقر الى زيادة نظر وتامل والكتاب والسنة قد

يشتملان على ما يحير معارضا لحجة اهل الحق فلو كان مخالفة الحق فيها كفرا لاحتيج الى

البيان البتة والمعتزلة يكفرون باكثر العقائد المخصوصة باهل السنة والجماعة كالقول

بزيادة الصفات وجواز الرؤية وبالخروج من النار وبكون الشرور والقبائح بخلقه

وارادته وبجواز اظهار المعجزة على يد الكاذب ولذا قال الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني

نكفر من كفرنا ومن لا فلا والفسق هو الخروج عن طاعة الله بارتكاب الكبيرة

الكبيرة قال في شرح المقاصد ينبغي ان يقيد بعدم التأويل للاتفاق بان الباغي
ليس بفاسق او الاصرار على الصغيرة بمعنى الاكثار فيها سواء كانت من نوع واحد او
انواع اما اعتقاد حل المعصية صغيرة كانت او كبيرة فكفر وكذا الاستهانة بها بمعنى عدها
هينة من غير مبالاة والمراد معصية ثبت بقطعي والبدعة مخالفة اهل الحق وهم اهل
السنة والجماعة في العقيدة وحكمها البغض والعداوة والاعراض عنه والاهانة والطعن
واللعن وكراهة الصلوة خلفه وحكم الفاسق الحد فيما يجب فيه الحد والتعذير في غيره والامر
بالتوبة ورد الشهادة وسلب الولاية ومنهم من جعل المخالفة في بعض الفروع كجواز النكاح
بدون الولي والصلوة بدون الفاتحة منها ولا يعرفون ان البدعة المذمومة هي المحدثة في
الدين من غير ان يكون في عهد الصحابة ولا دل دليل شرعي عليه ومنهم من زاد كل امر لم يكن
في عهد الصحابة وان لم يكن دليل على قبحه ومن ههنا جاز كون بعض البدعة حسنة فصار

في الامامة لاخفاء في ان مباحثها بعلم الفروع اليق لرجوعها الى القيام بالامامة الذي
هو من افعال المكلفين الا انه لما ثبت فيها بين الناس اعتقادات فاسدة سببا من الفرق
الروافض والخوارج ومالت كل الى تعصبات تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام الحقة
المتكلمون بابحاث الكلام هي رياسة عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم
بهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة
من جعله الامام نائبا عنه على الاطلاق فانه لا يعم الامام ثم نصب الامام بعد انقراض زمان
النبوة واجب على الخلق سمعا عندنا للاجماع حتى ان الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين
جعلوه من اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفنه صلى الله عليه وسلم ولكونه مقدمة ما وجب من
اقامة الحدود والقصاص وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وغير ذلك من منافع لا تحصى وما لا يتم

وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب وعقلا عند بعض المعتزلة لما فيه
من دفع الضرر ودفع الضرر واجب عقلا كاجتناب الطعام المسموم والجدار المشرف على السقوط
ولو ظنا ورد بان هذا القدر انما يوجب الامر بمعنى كونه من مقتضيات العقول ولا كلام في
الوجوب بهذا المعنى ولا يوجب اي لا يفيد الوجوب بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب في حكم
الله تعالى والكلام فيه وانما لم يوجبوه عليه تعالى مع ان الوجوب عليه مذهبهم في الجملة
لانه لو وجب عليه تعالى لما خلا زمان من امام ظاهر قاهر جامع لشروط الامامة واللازم
منتف وعلى الله تعالى عند الشيعة لكونه لطفا محضا محصلا للمعرفة الواجبة وكون نظر
العقل غير كاف فيها مقربا الى الطاعة بالحث على الواجبات متباعدا عن المعصية بالمنع عن
المحظورات واللطف واجب على الله تعالى كما مر ورد بانه لا وجوب على الله تعالى ولو سلم
فانما يجب لو لم يقم لطف اخر مقامه كالعصمة فلم لا يجوز ان يكون الناس فيه معصومون مستغنون
عن الامام وبانه يتضمن مفاسد وان قلت فلا يكون لطفا محضا على انه لو سلم انه لا يتضمن
المفاسد فكمال اللطف اظهاره وكونه قاهرا زاجرا القبائح قادرا على تنفيذ الاحكام فلم
يجب اي لو وجب لاظهره لان الواجب كمال اللطف وقول الخوارج انه لا يجب اصلا لما فيها

من اثارة الفتنة لان الآراء متخالفة فيميل كل حزب الى واحد وتهيج الفتن وتقوم الحروب
وكل ما هذا شانه لا يجب بل كان ينبغي ان لا يجوز الا ان احتمال الاتفاق اوجب الجواز فاذا
لقيام الدليل على الوجوب كما مر ولان فتنة عدمه اشد من فتنة النزاع في تعيين الامام بل
فتنة النزاع في تعيينه بالنسبة الى مفاسد عدمه ملحقة بالعدم ويشترط فيه التكليف لان
غير العاقل قاصر عن القيام بالامور على ما ينبغي والحرية فيه لان العبد مشغول بخدمة
السيد عن وظائف الامامة مستحقر في اعين الناس لا يهاب عنه ولا يمتثل امره والذكورة
لان النساء ناقصات عقل ودين ممنوعات عن الخروج الى مشاهدة الحكم ومعارك الحروب
والعدالة لان الفاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق باوامره ونواهيه والظالم يخل به امر
الدين والدنيا فكيف يصلح للولاية واما الطاهر فظاهر وزاد الجمهور الشجاعة لئلا يجبن
عن اقامة الحروب ومقاومة الخصوم والاجتهاد في الاصول والفروع ليتمكن من القيام
بامر الدين واصابة الرأي في تدبير الامور لظهور الاحتياج اليها ولم يشترط هذه الثلثة
بعضهم لندرة اجتماعها في شخص وجواز الاكتفاء بالاستعانة من الغير بان يفوض امر
الحروب ومباشرة الخطوب الى الشجعان ويستشير المجتهدين في امور الدين واصحاب

واصحاب الآراء الصائبة في امور الملك ويشترط باتفاق كونه قرشيا اي من اولاد نضر بن
كنانة لقوله عليه السلام الائمة من قريش وليس المراد امامة الصلوة اتفاقا فتعينت الامامة
الكبرى ولقوله عليه السلام الا قدموا قريشا وقوله الولاية في قريش ما اطاعوا الله واستقاموا
لامره ولان لشرف النسب وعظم قدره في النفوس اثر تام في جميع الآراء واجتماعها وبذل
الطاعة والانقياد وخالفت الخوارج واكثر المعتزلة في اشتراط كونه قرشيا لقوله عليه
الصلوة والسلام اطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشي اجدع واجيب بحمله على غير الامام ممن يحمله
الامام اميرا جمعا بين الادلة ثم هذا انما هو على الاختيار وعند الاضطرار وعدم من يصلح لذلك
من قريش او عدم الاقتدار على نصبه لاستيلاء اهل الباطل فلا كلام في انه يكفي ذو شوكة
نصب او استولى وفي تنفيذ الاحكام واقامة الحدود منه ولم يعبأ بعدم العلم وسائر
الشرائط فان الضرورات تبيح المحظورات والى الله المشتكى في ثانيات زماننا واشترط
الشيعة كونه هاشميا اي من اولاد هاشم بن عبد مناف وليس لهم في ذلك شبهة
فضلا عن حجة وانما قصدهم نفي امامة ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله تعالى عنهم بل علوا بنو ابي طالب
نفيا لخلافة بني العباس وكفى باجماع المسلمين على خلافة الائمة الثلثة حجة عليهم

وافضل اهل زمانه لقبح تقديم المفضول على الافضل في اقامة قوانين الشريعة ولا ترجيح في
تقديم المساوي ورد بالمنع ان كان القبح بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب عند الله وبعدم
الافادة ان كان بمعنى عدم ملائمته لمجاري العقول والعادات بل هو ايضا ممنوع اذ ربما يكون
المفضول اصلح واقدر على القيام بمصالح الدين والملك ونصبه اوفق لانتظام حال الرعية
واوفق في اندفاع الفتنة وان يكون معصوما قياسا على النبوة لجامع اقامة الشريعة وتنفيذ
الاحكام ولكونه واجب الطاعة لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وكل واجب
الاطاعة واجب العصمة والا جاز ان يكذب في تقرير الاوامر والنواهي فيلزم اجتناب الطاعة
وارتكاب المعصية واللازم باطل ولان المعصية ظلم على النفس او الغير وعهد الامامة لا ينال
الظالمين لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين والمراد عهد الامامة بقرينة السياق وهو قوله
تعالى اني جاعلك للناس اماما ولانه لو عصى لافتقر الى امام اخر لان الامة انما يحتاجون
الى الامام لجواز الخطاء عليهم فلو جاز الخطاء على الامام لاحتاج الى امام آخر وتسلسل
ولانه لو عصى لكان ناقضا للشرع وقد شرع حافظا له ورد الاول بمنع الجامع لان
النبي مبعوث من الله تعالى مقرون دعواه بالمعجزات الدالة على العصمة من الكذب وسائر الآثام

وسائر الامور المخلة بمرتبة النبوة ولا كذلك الامام فان نصبه مفوض الى العباد الذين
لا سبيل لهم الى معرفة العصمة فلا وجه لاشتراطها والثاني بانه انما يجب ان يطاع
فيما لا يخالف الشرع وعند المخالفة يرجع الى الادلة والاجتهاد بدليل قوله تعالى فان
تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ويكفي في عدم كذبه في بيان الاحكام العلم والعدالة
والاسلام والثالث بان عدم العصمة لا يوجب المعصية بالفعل فضلا عن الظلم فان المعصية
اعم من الظلم ولو سلم فلا نم دلالة الآية على ان الامامة لا ينالها الظالمون لجواز ان يكون المراد
عهد النبوة والرسالة على ما هو رأي اكثر المفسرين والرابع بان وجوبه شرعي لا عقلي مبني
على جواز الخطاء على الامة والخامس بانه ليس حافظا له بذاته بل بالكتاب والسنة ثم اعلم
ان الامة اتفقوا على ان الرجل لا يصير اماما بمجرد صلاحيته للامامة واجتماع الشرائط فيه
بل لا بد من امر آخر به ينعقد امامته فالجمهور على ثبوت الامامة وانعقادها باختيار
اهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم وان قلوا
ولا يشترط عدد محدود ولا اتفاق من سائر البلاد بل لو تعلق الحل والعقد بواحد
مطاع كفت بيعته اذ قد استقل الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وبعد قتل

عثمان رضي الله عنه بالبيعة والاختيار من غير نكير فكان اجماعا على كونه طريقا لانعقاد
الامامة وخالفت الشيعة لانه قد يخفى على اهل البيعة بعض الشروط لها كالعصمة والافضلية
على سائر الخلق ومعرفة امر الدين كله ولانه ليس الهم تولية مثل القضاء والاحتساب ولا
يقدرون على التصرف في فرد من حاد الامة فكيف على تولية الرياسة الكبرى وعلى اقدار الغير
على التصرف في امر الدين والدنيا الكافة الامة ولان فيه اي في ثبوتها باختيار اهل الحل و
العقد اثارة الفتنة لاختلاف الآراء كما في زمن علي ومعاوية رضي الله عنهما مع ان الامامة
لازالة الفتنة ولان الامامة خلافة عن الله ورسوله فتوقفت على استخلافهما بوسط او بدونه
ومن اختاروه يكون خليفة من هم لا من الله ورسوله وجيب عن الاول بمنع الاشتراط اي
اشتراط العصمة والافضلية ومعرفة الدين كله وعلى تقدير التسليم منع الخفاء عليهم بمعنى عدم
حصول الظن لهم بالصفات المذكورة وعن الثاني بانه يجوز التحكيم والشاهد لجعل القاضي
قادرا على التصرف في الغير فليجز ذلك وانه لو سلم عدم تفويض مثل القضاء فلوجود
من اليه التولية وهو الامام ولا كذلك اذا مات ولا امام غيره وعن الثالث بانه

كما رجحت الصحابة ابا بكر على سعد بن عبادة وغيره

وعن الثالث بانه لا فتنة عند الاذعان وانقياد اهل الحل والعقد للحق واعتبار الترجيح فان جهات الترجيح معلومة من الشريعة ونزاع معاوية لم يكن في امامة علي بل في انه يجب عليه بيعته قبل الاقتصاص عن قتلة عثمان واما عند الترفع والاستيلاء فالفتنة قائمة ولو مع قيام النص ولو سلم فالكلام فيما اذا لم يوجد النص انه لا عبرة بالبيعة ولا اختيار على ما ورد به النص ولا خفاء في ان فتنة عدم الامام اذا لم يوجد النص اشد من فتنة النزاع في تعيينه وعن الثاني بان ما اختاروه خليفة الله ورسوله فهو خليفة الله ورسوله بدليل الشرعي وهو الاجماع الا يرى ان الوجوب بشهادة الشاهد وقضاء القاضي وفتوى المفتي حكم الله لا حكمهم على ان الامام كما هو نائب الله نائب الامة وفيه كمال الدين واستخلاف وتوصية من النبي صلى الله عليه وسلم فان الاختيار والاجتهاد منهم بملاحظة جهات الترجيح المعلومة من الشرع فلا يرد قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم اذ لا خفاء في ان الامامة من معظمات امر الدين فيكون قد بينها واكملها اما في كتابه او على لسان نبيه ولانه من سيرته صلى الله عليه وسلم انه كان يستخلف على المدينة وغيرها من البلاد في غيبته مدة قليلة ولا يترك البيان في ادنى ما يحتاج اليه من الفرائض والسنن حتى في امر قضاء الحاجة ومسح الخف فكيف لا يستخلف

في غيبة الوفاة ولا يبين ما هو اسلس المهمات ولانه كان يوصي الامة لانه صلى الله عليه وسلم
لامته بمنزلة الاب الشفيق على اولاده الصغار وهو لا يترك الوصية في الاولاد الى واحد يصلح
لذلك فكيف يتركها النبي صلى الله عليه وسلم واما ادعاؤهم النص الجلي على علي كرم الله وجهه فقد رد
منهم على اكابر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين بالجهل والعناد ومخالفة الحق وكيف لا
الذي يوجب الفساد بل في علي رضي الله عنه اذ تبع الباطل ولم يقم بالامر ولم يحتج بالنص
بل في النبي صلى الله عليه وسلم حيث اتخذ القوم احبارا وصحابا واعوانا وانصارا و
اختانا واصهارا مع علمه بحالهم بل قدح في الكتاب حيث اثنى عليهم وجعلهم خير
امة ووصفهم بالمعروف والنهي عن المنكر الا يرى ان عليا كرم الله وجهه قبل الشورى ورضي بامامة
ايهم كان وقال لطلحة رضي الله عنه ان اردت بايعتك واحتج على معاوية بتبعية الناس له لا بنص
من النبي صلى الله عليه وسلم وعاون ابا بكر وعمر رضي الله عنهم وعاضدهما واشار اليهما بالاصلح و
صلى معهما الجمع والاعياد وان كثيرا من عظماء اهل البيت وساداتهم انكروا النص الجلي في هذا
الامر مطلقا وان العباس رضي الله عنه قال لعلي رضي الله عنه امدد يدك لابايعك
ولو كان من النبي صلى الله عليه وسلم نص جلي لم يحتج الى هذا

نعم جلي لم يحتج الى هذا فصار الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم عندنا و
عند المعتزلة واكثر الفرق ابو بكر رضي الله عنه لاجماع اهل الحل والعقد على ذلك وقد
ثبت انقياد علي رضي الله عنه وتسميته اياه ابا بكر رضي الله عنه خليفة والثناء عليه
حيا وميتا والاعتذار منه عن التأخر ولان الكل من المهاجرين والانصار اتفقوا على امامة
ابي بكر او على او العباس ثم انهم لم يتنازعوا فيه في امر الامامة ولو لم يكن على الحق لتنازعوا فيه
لا يليق بهما السكوت عن الحق ولان ترك المنازعة حق يكون مخلا بالعصمة الواجبة عندكم
فيخرجان عن اهلية الامامة فتعين هو للاتفاق على انها ليست لغيرهم فان قيل يجوز ان
يكون ترك المنازعة لمانع التقية وخوف الفتنة قلنا كيف وكان علي في غاية الشجاعة
وكانت فاطمة زوجته مع علو شانها واكثر ضادية القريش معه وقد تمسك بقوله
تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي بأس شديد تقاتلونهم او يسلمون
فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما
الواجب الطاعة ليس محمدا صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى قبل هذه الآية سيقول المخلفون اذا انطلقتم
الى مغانم لتأخذوها ذرونا نتبعكم يريدون ان يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا فان

قوله لن تتبعونا يدل على منع رسول الله صلى الله عليه وسلم اياهم عن اتباعه فلا يجوز ان يدعوهم

والا لزم التناقض ولا علياً رضي الله عنه لانه قال تقاتلونهم او يسلمون وعلى حاربه المسلمين

ايام خلافته ولا ملكاً بعده على فهو اما ابو بكر والقوم قوم مسيلمة الكذاب او عمر والقوم

قوم فارس باتفاق المفسرين وفي ثبوت خلافته ثبوت خلافة ابي بكر وبقوله صلى الله عليه وسلم

اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر وقوله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير

ملكاً عضوضاً اي ينال الرعية ظلم كانهم يعضون عضاً وبانه صلى الله عليه وسلم استخلفه في الصلوة

التي هي اساس الشريعة ولم يعزله ورواية العزل افتراء من الروافض ولو قال علي رضي الله عنه

قدمك رسول الله لامر ديننا افلا نقدمك لامر دنيانا وبانه لو كانت الامامة حقاً لعلي

غصبها ابو بكر ورضيت الجماعة بذلك وقاموا بنصرته دون علي لما كانوا خير امة اخرجت للناس

يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر واللازم باطل وبالجملة هذه الدلائل تدل على امامة

ابي بكر وحقيتها ومعلوم انها لم تقع بعد علي فثبت ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم

بلا فصل ابو بكر وقالت الشيعة على لانتفاء العصمة والافضلية والنص في غيره اما العصمة

والنص فبالاتفاق واما الافضلية فلما سياتي والامام يجب ان يكون معصوماً منصوصاً عليه

عليه وافضل اهل زمانه ورد بالمنع اي منع الاشتراط وضع انتفائها في غير علي اذ ثبت امامة
غيره بالادلة فلو كانت الامور المذكورة شرطا لها لزم ثبوتها فيه ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله
الآية نزلت باتفاق المفسرين في علي بن ابي طالب حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلوته
وكلمة انما للحصر والمراد بالولي هنا المتصرف في الامر اذ ولاية النصرة تعم الجميع من المؤمنين لقوله
تعالى المؤمنون بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة وايتاء
الزكوة حال الركوع والمتصرف من المؤمنين في امر الامة هو الامام فتعين علي لذلك لانه الذي تصدق
بخاتمه وهو راكع في صلوته واجيب بان سوق الآية لولاية المحبة والنصرة على ما هو المناسب بما
قبل الآية وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى بعضهم اولياء بعض فان
الحصر انما يكون باثبات ما نفي عن الغير وولاية اليهود والنصارى المنهي اتخاذها ليست التصرف
والامامة بل النصرة والمحبة وكذا ما بعدها وهو قوله تعالى ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا
فان حزب الله هم الغالبون لظهور ان التولي تولي محبة ونصرة لا تولي امامة واما وصف المؤمنين
بما ذكر فيجوز ان يكون للمدح والتعظيم دون التقييد والتخصيص وان يكون لزيادة الشرف اي شرف
الموصوفين واستحقاقهم ان يتخذوا اولياء وهم راكعون كما يحتمل الحال يحتمل ان يكون للعطف اي هم

والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون

اى هم يركعون فى صلوتهم لا كصلوة خالية عن الركوع كصلوة اليهود او بمعنى انهم خاضعون على ان
الحصر انما يكون لنفى ما وقع فيه التردد والتنازع ولم يكن الامامة حق اى حين عدم نزول الآية كذلك
اى متنازعا فيها وايضا حمل صيغة الجمع على الواحد بعيد لا ينصرف اليه الا لدليل وقول المفسرين نزلت
فى حق على لا يقتضى اختصاصها به ودعوى انحصار الاوصاف فيه مبنية على وهم راكعون حالا من ضمير
يؤتون وليس بلازم وايضا ظاهر الآية ثبوت الولاية بالفعل وفى الحال ولا شك ان ولاية التصرف
بالفعل لم يكن لعلى حق وانما كانت بعد النبى صلى الله عليه وسلم وصرف الولاية الى ما يكون فى المآل دون الحال
لا يستقيم فى حق الله تعالى ورسوله وايضا لو كانت فى الآية دلالة على ولاية على وامامته لما خفيت على
الصحابة عامة وعلى على خاصة ولما تركوا الانقياد لها والاحتجاج بها ولما تواتر عطف على لانتفاء
العصمة من قوله صلى الله عليه وسلم من كنت مولاه فعلى مولاه اللهم وال من والاه الحديث وقوله انت منى
بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبى بعدى لان المراد بالمولى المتصرف فى الامر اذ لا صحة ولا فائدة لغيره
من معانيه كالمعتق والمعتق والجار وابن العم والناصر اذ لا فائدة فى المعنى الاخير لظهوره من قوله تعالى
المؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض وعدم صحة البواقى ظاهر ومنزلة هرون عامة لانها اسم
جنس مضاف كما اذا عرفت باللام بدليل صحة الاستثناء حيث استثنى منها مرتبة النبوة فبقيت عامة
عامة فى باقى المنازل التى من جملتها الخلافة ورد بانه لا تواتر موجود فى امامة على رضى الله عنه و ادعاء

وادعاء التواتر في حديث الحديثين مكابرة بل هما من الآحاد ولا عبرة بالآحاد في مقابلة الاجماع
بل لا صحة لما ادعى لخبر الواحد في مقابلة الاجماع على انه موضع الحديث الاول اعني اللام والامر والا
يشعر بان المراد بالمولى الناصر والمحب بل مجرد احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال وما ذكر من انه ذلك
ظاهر لا يدفع الاحتمال لجواز ان يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون العدم التخصيص الذي
يحتمله اكثر العمومات وليكون اقوى دلالة واوفى بافادة زيادة الشرف حيث قرن بموالاته
النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولا نم عموم المنازل بل ربما يدعى كون الاسم المفرد المضاف الى العلم معرفا معينا
كغلام زيد وليس الاستثناء اخراجا لبعض افراد المنزلة بمنزلة قولك الا النبوة بل منقطع ولو
سلم العموم فليس من منازل هرون الخلافة والتصرف بطريق النيابة لانه لا شريك له في النبوة
وقوله اخلفني ليس استخلافا بل مبالغة وتاكيدا في القيام بامر القوم ولو سلم فلا حصر فيه اذ غاية
اثبات الولاية لعلي واستحقاقه للامامة في الحال فمن اين نفي امامة الائمة الثلثة او ابطالها عدم
عدم الاحتجاج بها عند الاحتياج ولو كانا صحيحين لاحتج علي بهما فحيث لم يحتج علم بطلانهما
وبهذا يندفع قوله سلموا عليه بامرة المؤمنين والامرة بالكسر الامارة والضمير لعلي رضي الله عنه

وقوله انت الخليفة من بعدي وقوله انه امام المتقين وقوله وقد اخذ بيدي على هذا خليفتي عليكم و
قوله لعلي انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال فيبطلها عدم الاحتجاج
وقد يحتج بان غيره من ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم لا يصلح للامامة لظلمهم لسبق كفرهم قال
الله تعالى لا ينال عهدي الظالمين وفساده بين اذ لا دلالة للآية على ان من كان كافرا ثم اسلم
كان ظالما ولا نم ان المراد بالعهد الامامة كما مر وقد يحتج بمطاعن مفصلة في حق كل من الثلثة ابي
بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم ورد بان بعضها افتراء وبعضها غير قادح وللبعض تاويلات
والتفصيل في المفصلات ثم عمر رضي الله عنه لتفويض ابي بكر رضي الله عنه في مرضه الذي توفي فيه لا
اليه واجماع الامة عليه ثم عثمان رضي الله عنه ووقع الاتفاق على عثمان ثم علي رضي الله عنه لاجماع
اهل الحل والعقد على مبايعته ومتابعته ثم آل الامر الى الحسن رضي الله عنه وبعد ما مضت ستة
اشهر من بيعته سلم الامر لمعاوية تسكينا للفتنة فانقلبت الامامة الى الملك والسلطنة و
الافضلية بينهم بترتيب الخلافة اما اجمالا فلان اتفاق اكثر العلماء على ذلك ويشعر بوجود دليل
لهم عليه لان حسن الظن بهم يدل على انهم لو لم يعرفوا ذلك بدليل لما اطبقوا عليه
واما تفصيلا فلقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى

لان عمر رضي الله عنه جعل الامر شورى بين ستة منهم عثمان رضي الله عنه صح

تجزى وهو ابو بكر والاتقى اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم ولا يعني بالافضل الا اكرم
وليس المراد به عليا لان النبي صلى الله عليه وسلم نعمة تجزى وهي نعمة التربية ولقوله صلى الله عليه وسلم ما طلعت
الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر الصديق ومثل هذا الكلام
وان كان ظاهره نفي افضلية الغير لكن انما يساق لاثبات افضلية المذكور والسر في ذلك
ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوي واذا نفي افضلية احدهما ثبت افضلية
الاخر وقوله صلى الله عليه وسلم خير امتي ابو بكر ثم عمر وقوله صلى الله عليه وسلم لو كان نبي بعدي لكان عمر
بعدما قال احب النساء الي عائشة واحب الرجال ابوها ثم عمر وقوله صلى الله عليه وسلم عثمان اخي
ورفيقي في الجنة وقوله صلى الله عليه وسلم انه يدخل الجنة بغير حساب ويعضد ذلك ما ورد من اثارهم
وخبارهم ومساعيهم في الاسلام وقالت الشيعة الافضل علي رضي الله عنه لقوله تعالى قل تعالوا
ندع ابنائنا وابنائكم ونسائنا ونسائكم وانفسنا وانفسكم عني بانفسنا عليا وان كان
صيغة جمع لانه صلى الله عليه وسلم حين المباهلة وهي الدعاء على الظالم من الفريقين خرج ومعه الحسن
والحسين وفاطمة وعلي ولا شك ان من كان بمنزلة نفس النبي صلى الله عليه وسلم كان افضل وقوله تعالى

وقوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى قيل لما نزلت هذه الآية قالوا يا رسول الله
من هؤلاء الذين نودهم قال علي وفاطمة وحسن وحسين وذراهما ولا شك ان من وجب محبته بحكم
النص كان افضل وكذا من ثبت نصرته للرسول بالعطف في كلام الله على اسم الله وجبريل من التعبير عنه
بصالح المؤمنين لقوله تعالى ان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين وعن ابن عباس رضي الله عنه
ان المراد به علي وقوله صلى الله عليه وسلم من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم
في حلمه والى موسى في غضبه والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب وحديث الطير قال صلى الله عليه
وسلم اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي في هذا الطير فجاء علي فياكل معه والاحب عند الله
اكثر ثوابا وهو في الافضل ولانه ازهد واعلم واكثر سخاوة واسبقهم اسلاما على ما روي انه
بعث النبي صلى الله عليه وسلم يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثاء واجيب بان المراد بانفسنا نفس
النبي صلى الله عليه وسلم كما يقال دعوت نفسي الى كذا ووجوب المودة وثبوت النصرة على تقدير تحققه
في حق علي فلا اختصاص به وكذا الكمالات الثابتة للمذكورين من الانبياء وان احب خلقك يحتمل
ان يراد احب الخلق اليك في ان ياكل منه وكونه ازهد وعلم وغير ذلك مم او نعد تسليم بان الكلام
في الاكرام اي الازيد ثوابا وكرامة عند الله وعموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات

بالكمالات لا تدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب عند بعد ما ثبت من فضيلة ابي بكر
وعمر وتخصصان عن قوله احب خلقك عملا بالاتقى افضليهما واما بعدهم فقد ثبت ان فاطمة
سيدة نساء العالمين وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وان العشرة الذين صرح
الائمة الاربعة وطلحة وزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد
وابو عبيدة بن الجراح مبشرون بالجنة ثم الفضل للعلم قال الله تعالى هل يستوي الذين
يعلمون والذين لا يعلمون والتقوى قال الله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم وبهما فضل
العترة الطاهرة لا بمحض النسب وعدم جعل غير القرشي وابي حنيفة بالعلم كفوا للقرشي لا يدل على
ان القرشي افضل لان اعتبار الكفاءة في النكاح لغرض تحصيل رضى الاولياء وعدم لحوق العار
ونحو ذلك مما يتعلق بامر الدنيا والكلام في كثرة الثواب عند الله والحق تعظيم جميع الصحابة
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين والكف عن الطعن فيهم سيما المهاجرين والانصار لما ورد في
الكتاب والسنة الثناء عليهم ولقوله عليه الصلوة والسلام الله الله في اصحابي وقوله ولا
تسبوا اصحابي وقوله خير القرون قرني وتوقف علي رضي الله عنه عن بيعة ابي بكر رضي الله
عنه لحرقته وحزنه لفقد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولما نظر وظهر له الحق دخل فيما دخل فيه الناس

وتوقفه عن نصرة عثمان رضي الله عنه لعدم رضاه حتى قال من وضع السلاح من غلماني فهو
حر وهو ذلك فقد سعى الحسنان في دفع الغوغاء عنه ولم ينفع وكان ما كان وعن قبول
بيعته لاعظام الحادثة التي هي قتل عثمان وعن قتال القتلة لشوكتهم وكثرتهم وقوتهم
او انه رأى عدم مؤاخذة البغاة لما اتلفوا من المال والدم وتوقف جماعة من الصحابة
كسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد وعبد الله بن عمر وغيرهم عن نصرة علي والخروج معه الى
الحروب كان لاجتهاد منهم او لعدم الزام منه لانوا عي في امامته واباء عما وجب عليهم من طاعته
والمصيب في حرب الجمل وهي حرب تقدم العسكر فيها عائشة رضي الله عنها وعنا بها في هودج
على جمل اخذ بخطامه كعب وحرب الصفين وهي التي اجتمع الفريقان بصفين قرية وحرب الخوارج
الذين عدلوا عن الحق الذي هو بيعة علي رضي الله عنه زعما منهم انه كفر رضي الله عنه والمخالفون
بغاة لا كفرة ولا فسقة لما لهم من الشبهة وهو تركه القصاص عن قتلة عثمان رضي الله عنه فغاية
الامر انهم خطأوا في الاجتهاد وذلك لا يوجب التفسيق فضلا عن التكفير ولهذا نهى علي رضي
الله عنه عن لعن اهل الشام خاتمة فيما يلحق بباب الامامة قد وردت احاديث صحيحة
في ظهور امام من ولد فاطمة رضي الله عنها يملأ الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا
فذهب العلماء الى انه امام عادل من ولد فاطمة رضي الله عنها يخلقه الله تعالى متى شاء ويبعثه

ويبعثه نصرة لدينه وزعمت الامامية من الشيعة انه محمد بن الحسن العسكري اختفى عن الناس
خوفا من الاعداء ولاستحالة في طول عمره وانكره سائر الفرق لان له ادعاء امر مستبعد
من غير دليل عليه ولا امارة ولا اشارة من النبي صلى الله عليه وسلم ولانه بعثه مع الاختفاء
عبث اذ المقصود من الامام اقامة الشريعة وحفظ النظام ورفع الجور ونحو ذلك وفي
نزول عيسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام وفي خروج الدجال من ارض بالمشرق يقال له خراسان
وغير ذلك من الاشراط كدابة الارض ويأجوج ومأجوج وطلوع الشمس من مغربها والخسوفات
الثلثة خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وقلة العلم والامانة
وكثرة الفسق والخيانة ورياسة الفساق والاراذل ويشبه ان يكون هذا عند غاية قرب
الساعة وحين انقراض زمن التكليف او كاد وما ذكر من قلة العلم الى آخره كله ظاهر في زماننا
هذا اعاذنا الله من شره فلا ينافي خيرية آخر الامة على ما قاله صلى الله عليه وسلم مثل امتي مثل
المطر لا يدرى اوله خير ام آخره رزقنا الله خير الآخرة والاولى ووفقنا للعلم بالحب و
يرضى انه خير موفق ومعين والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير المرسلين
وعلى آله واصحابه والتابعين لهم اجمعين تصديب لشرح هذا الكتاب في عنفوان الشباب
لكن لما يكن لي في ذلك الزمان بضاعة سوى انه ما كان للكتاب في اضاعة وكنت قد

اكتفيت بما في كتب القوم الا قليلا ولا حول ولا قوة الا بالله في ما نريده حقيرا و
جليلا وحين ما اردت استنساخه هممت ان اتدبر فيه قدر ما يمهلني العائق من الرائق
والناقق فتصرفت فيه بابدال غير معتمد عليه لخبره وستبدال ما قبله فكري عن غيره و
زيادة ما تفردت به مما لا بد منه ونقصان ما تحرجت عنه مما لا عدل له والحمد لله اولا
واخرا وعلى نبيه الصلوة والسلام الاتمان باطنا وظاهرا في سنة ١٧٦٨ في رمضان
قد استراح انا مل احقر الانام نوري الغريق في بحر الاثام عن كتبة هذا الكتاب الموسوم
بتقريب المرام في شرح تهذيب العلماء الاعلام للشيخ عبد القادر السندجي قدوة الانام على تهذيب الكلام
للعلامة الثاني السعد التفتازاني افاض الله الملك العلام عليهما وعلينا
المغفرة والانعام وحيث اني لا اجد بضاعة اعرضها بين
يدي من لا يموت ولا ينام ارجو من الفضلاء
الكرام المطالعين المستعملين
لهذا الكتاب
طلب
المغفرة لي من الله العزيز الوهاب وها انا قد ختمت كتابته ليلة العاشر من شوال سنة الف
وثلثماة واربعة وخمسين من هجرة خير البرية عليه وعلى اله افضل الصلوة والتحية وكتبته
لحضرة الفاضل الامجد العالم الكامل خير الحاج حاجي ملا سعيد جعلنا الله واياه سعيدا
في الدارين موفقا للخيرات واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد واله اجمعين

الامانة العامة لمكتبة امير كزوه

النهاية